G. W. F. HEGEL

LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL



Estas lecciones fueron las ultimas impartidas por G. W. F. Hegel alrededor de 1830. Para Hegel el hombre, a diferencia del animal, es un ser pensante y que, además, no puede dejar de pensar. Y esto tiene importantes consecuencias para la historia: «Apelar a la universal participación del pensamiento en todo lo humano y en la historia puede parecer insuficiente, porque estimamos que el pensamiento está subordinado al ser, a lo dado, haciendo de este su base y su guía. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos *propios*, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*.»



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal

ePub r1.0
Titivillus 06.09.16

Título original: *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1837
Traducción: José Gaos
Prólogo: José Ortega y Gasset

Recopilación de las lecciones impartidas por Hegel en Berlin en 1822-1823, 1824-1825, y 1826-1827. El texto fue publicado originalmente en 1837 por el editor Eduard Gans. Una segunda edición fue recopilada por el hijo de Hegel, Karl, en 1840, que fue durante tiempo la edición de referencia. Para la presente traducción se ha utilizado la edición de G. Larsson que fue recopilada utilizando los propios manuscritos de Hegel y los apuntes que sus estudiantes tomaron durante las conferencias

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



NOTA DE LOS EDITORES A LA CUARTA EDICIÓN

Las tres ediciones anteriores de esta excelente versión española de las «Lecciones de Filosofía de la Historia» de Hegel que debemos a la reconocida autoridad del profesor Gaos y que la editorial Revista de Occidente ofreció —por primera vez a lectores de un idioma latino— en 1928, no incluyeron el prólogo que su director, José Ortega y Gasset, había escrito atando se preparaba la publicación; como así consta en su brevísima nota preliminar. El prólogo se anticipó, como artículo, en el número de la Revista de Occidente de febrero de ese mismo año.

Sin embargo, al hacerse sentir la necesidad de una nueva edición de tan importante texto, hemos considerado oportuno cumplir el primitivo plan de 1928, incluyendo esta vez el mencionado prólogo, que figura en las Obras Completas de José Ortega y Gasset con el título de *Las «Lecciones de Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología*.

*

Las notas del traductor van señaladas con un número árabe, mientras que las escasísimas del propio Hegel lo están con asterisco.

NOTA A LA PRIMERA EDICIÓN

Estas ilustres «Lecciones de Filosofía de la Historia» inauguran la publicación de una «Biblioteca de historiología». No creo que esta última palabra haya sido usada hasta ahora, al menos con una intención de rigorosa terminología. Convenía, pues, aclarar su sentido y, a la vez, explicar por qué escogemos una obra de Hegel como mascota de proa. A este fin había yo compuesto un prólogo que, según el proyecto primitivo, debía ir aquí. Pero la extensión que fue preciso darle ha recomendado la decisión de no lastrar más estos compactos tomos e imprimirlo como volumen aparte.

José Ortega y Gasset.

PRÓLOGO
LA «FILOSOFÍA DE LA HISTORIA» DE HEGEL Y LA HISTORIOLOGÍA

Lo que vale más en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo divino posee es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Pero bajo el gesto insatisfecho de joven príncipe Hamlet que hace el hombre ante el universo se esconden tres maneras de alma muy diferentes: dos buenas y una mala.

Hay la insatisfacción provocada por lo incompleto e imperfecto de cuanto da la realidad. Este sentimiento me parece la suma virtud del hombre; es leal consigo mismo y no quiere engañarse atribuyendo a lo que le rodea perfecciones ausentes. Esta insatisfacción radical se caracteriza porque en ella el hombre no se siente culpable ni responsable de la imperfección que advierte. Mas hay otro descontento que se refiere a las propias obras humanas, en que el individuo no solo echa de ver su defectuosidad, sino que tiene a la par conciencia de que sería posible evitarla, cuando menos en cierta medidas Entonces se siente no solo descontento de las cosas, sino de sí mismo. Ve con toda claridad que podría aquella hacerse mejor; encuentra ante sus ojos, junto a la obra monstruosa, el perfil ideal que la di pura o completa, y como la vida es en él —a diferencia de lo que es en el animal— un instinto frenético hacia lo óptimo, no para hasta que ha lucrado adobar la realidad conforme a la norma entrevista. Con esto no obtiene una perfección absoluta, pero sí una relativa a su responsabilidad. El descontento radical y metafísico perdura, pero cesa el remordimiento.

Frente a estos dos modos excelentes de sentirse insatisfecho hay otro que es pésimo: el gesto petulante de disgusto que pasea por la existencia el que es ciego para percibir las cualidades valiosas residentes en los seres. Esta insatisfacción queda siempre por debajo de la gracia y virtud efectivas que reclaman lo real. Es un síntoma de debilidad en la persona, una defensa orgánica que intenta compensarla de su inferioridad y nivela imaginariamente a la vulpeja con todo racimo peraltado.

Esta *Biblioteca de Historiología* ha sido inspirada por la insatisfacción sentida al leer los libros de historia, ante todo los libros de historia. Conforme volvemos sus páginas, siempre abundantes, nos gana irremediablemente, contra nuestra favorable voluntad, la impresión de que la historia tiene que ser cosa muy diferente de lo que ha sido y es. No se trata de un descontento de la primera ni de la última clase, sino de la concreta insatisfacción que he colocado entremedias: la que implica remordimiento porque ve clara una posible perfección. Al paso que otras ciencias, por ejemplo, la física, poseen hoy un rigor y una exactitud que casi, casi rebosan nuestras exigencias intelectuales, hasta el punto de que la mente va tras ellas un poco apurada y excesivamente tensa, acaece que la historia al uso no llena el apetito cognoscitivo del lector. El historiador nos parece manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana. Bajo un aparente rigor de método en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial. Ningún libro de historia representa con plenitud en esta disciplina lo que tantos otros representan en física, en filosofía y aun en biología —el papel de clásicos. Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. Pero he ahí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitalidad, le permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad. Esta no depende de nuestra benevolencia para atenderlos, sino que, queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria

y «eterna» hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. Es el ángel que nos permite llamarnos Israel. Clásico es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presente batalla, nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros. Ahora bien, esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran. No se le dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa.

Pues bien, en la historia no hay clásicos. Los que podían optar al título, como Tucídides, no son clásicos formalmente en cuanto historiadores, sino bajo otras razones. Y es que la historia parece no haber adquirido aún figura completa de ciencia. Desde el siglo XVIII se han hecho no pocos ensayos geniales para elevar su condición. Pero no los han hecho los historiadores mismos, los hombres del oficio. Fue Voltaire o Montesquieu o Turgot, fue Winckelmann o Herder, fue Schelling o Hegel, Comte o Taine, Marx o Dilthey. Los historiadores profesionales se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las incitaciones que de esos filósofos les llegaban, pero dejando aquella muy poco modificada en su fondo y sustancia. Este fondo y sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón.

Existe un evidente desnivel entre la producción historiográfica y la actitud intelectiva en que se hallan colocadas las otras ciencias. Así se explica un extraño fenómeno. Por una parte, hay en las gentes cultas una curiosidad tan viva, tan dramática para lo histórico, que acude presurosa la atención pública a cualquier descubrimiento arqueológico o etnográfico y se apasiona cuando aparece un libro como el de Spengler. En cambio, nunca ha estado la conciencia culta más lejos de las obras propiamente históricas que ahora. Y es que la calidad inferior de estas, en vez de atraer la

curiosidad de los hombres, la embotan con su tradicional pobreza. Indeliberadamente actúa en los estudiosos un terrible argumento *ad hominem* que no debe silenciarse: la falta de confianza en la inteligencia del gremio historiador. Se sospecha del tipo de hombre que fabrica esos eruditos productos: se cree, no sé si con justicia, que tienen almas retrasadas, almas de cronistas, que son burócratas adscritos a expedientear el pasado. En suma, mandarines.

Y no puede desconocerse que hay una desproporción escandalosa entre la masa enorme de labor historiográfica ejecutada durante un siglo y la calidad de sus resultados. Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios, Hasta los geólogos han conseguido interesarnos en el mineral; ellos, en cambio, habiendo entre sus manos el tema más jugoso que existe, han conseguido que en Europa se lea menos historia que nunca.

Verdad es que las cimas de la historiografía no gozan de gran altitud. Puede hacerse una experiencia.

Los alemanes nos presentan una y otra vez como prototipo de historiador, como gran historiador ante el Altísimo, a Leopoldo de Ranke. Tiene fama de ser el más rico en «ideas». Léase, pues, a Ranke, que es él solo una biblioteca. Después de leerlo con atención sopese el lector el botín de ideas claras que un año de lectura le ha dejado. Tendrá el recuerdo de haber atravesado un desierto de vaguedades. Diríase que Ranke entiende por ciencia el arte de no comprometerse intelectualmente. Nada es en él taxativo, claro, inequívoco.

Pero a esta sincera impresión del lector responden los historiadores diciendo: «Esa falta de "ideas" que se advierte en Ranke no es su defecto, sino su específica virtud. Tener "ideas" es cosa para los filósofos. El historiador debe huir de ellas. La idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos. Nada más, nada menos. Por eso, según Ranke, la misión de la historia es "tan solo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas"»[1]

Los historiadores repiten constantemente esta fórmula, como si en ella residiese un poder entre mágico y jurídico que les tranquiliza respecto a sus empedernidos usos y les otorga un fuero bien fundado. Pero la verdad es que esa frase de Ranke, típica de su estilo, no dice nada determinado[2].

Solo cabrá algún sentido si se advierte que fue escrita como declaración de guerra contra Hegel, precisamente contra esta *Filosofía de la Historia*, que entonces no se había publicado aún, pero actuaba ya en forma de curso universitario. Con ella comienza la batalla entre la «escuela histórica» y la «escuela filosófica»[3].

Y ante todo es preciso reconocer que la escuela histórica comienza por tener razón frente a la «escuela filosófica»’ frente a Hegel. Si filosofía es, en uno u otro rigoroso sentido, *lógica*, y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos* y pretende *deducir lógicamente* los hechos *a-lógicos*, no hay duda que la historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo. Ahora bien: la filosofía de la historia de Hegel pretende por lo pronto, y muy formalmente, ser eso. Por lo tanto, nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada «filosofía del espíritu», y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano.

Pero una vez que hemos asaltado la fortaleza nos volvemos contra la plebe historiográfica y decimos: «La historia no es filosofía. En esto nos hallamos de acuerdo. Pero, ahora, digan ustedes qué es.»

De Niebuhr y Ranke se data la ascensión de la historia al rango de la auténtica ciencia. Niebuhr representa la «crítica histórica», y Ranke, además de ella, la «historia diplomática o documental». Historia —se nos dice— es eso: crítica y documento.

Como el historiador no puede tachar al filósofo de insuficiencia crítica, le echa en cara, casi siempre con pedantería, su falta de documentos. Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se siente como un chico con zapatos nuevos. Lo propio acontece al naturalista con el experimento. También se data la «ciencia nueva», la física, desde Galileo, porque descubrió el experimento.

Es inconcebible que existan todavía hombres con la pretensión de científicos —y son los que más se llenan la boca de este adjetivo— que crean tal cosa. ¡Como si no se hubiese experimentado en Grecia y en la Edad Media; como si antes del siglo XIX no hubiese el historiador buscado el documento y criticado sus «fuentes»! La diferencia entre lo que se hizo hasta 1800 y lo que se comenzó a hacer va para un siglo es solo cuantitativa y no basta para modificar la constitución de la historia.

Claro es que ningún gran físico, ningún historiador de alto vuelo ha pensado de la manera dicha. Sabían muy bien que ni la física es el experimento —así, sin más ni más— ni la historia el documento. Galileo el primero, y Ranke mismo a su hora, a pesar de que uno y otro combaten la filosofía de su tiempo. Lo que pasa es que ni uno ni otro —tan taxativos en su negación, en su justa rebeldía— son igualmente precisos en su afirmación, en su teoría del conocimiento físico e histórico.[4]

La innovación sustancial de Galileo no fue el «experimento», si por ello se entiende la observación del hecho. Fue, por el contrario, la adjunción al puro empirismo que observa el hecho de una disciplina ultraempírica: el «análisis de la naturaleza». El análisis no observa lo que se ve, no busca el dato, sino precisamente lo contrario: construye una figura conceptual (*mente concipio*) con la cual compara el fenómeno sensible. Pareja articulación del análisis puro con la observación impura es la física.

Ahora bien: esta es la anatomía de toda ciencia de realidades, de toda ciencia empírica. Cuando se usa esta última denominación se suele malentender y la mente atiende solo al adjetivo «empírica», olvidando el sustantivo «ciencia». Ciencia no significa jamás «empiria», observación, dato *a posteriori*, sino todo lo contrario: construcción *a priori*. Galileo escribe a Kepler que en cuanto llegó el buen tiempo para observar a Venus se dedicó a mirarla con el telescopio: *«ut quod mente tenebam indubium, ipso etiam sensu comprehenderem»*[5]. Es decir, que antes de mirar a Venus Galileo sabía ya lo que iba a pasar a Venus, *indubium*, sin titubeo, con una seguridad digna de Don Juan. La observación telescópica no le enseña nada sobre el lucero; simplemente confirma su presciencia. La física es, pues, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*. Esta confirmación es, ciertamente, necesaria y constituye uno de los ingredientes de la teoría física. Pero conste que se trata solo de una confirmación. Por tanto, no se trata de que el contenido de las ideas físicas sea extraído de los fenómenos; las ideas físicas son autógenas y autónomas. Pero no constituyen verdad física sino cuando el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones. Entre ambos sistemas no existe apenas semejanza, pero debe haber correspondencia. El papel del experimento se reduce a asegurar esta correspondencia[6].

La física es, sin duda, un modelo de ciencia y está de sobra justificado que se hayan ido tras ella los ojos de quienes buscaban para su disciplina una orientación metodológica. Pero fue un *quid pro quo,* más bien gracioso que otra cosa, atribuir la perfección de la física a la importancia que el dato tiene en ella. En ninguna ciencia empírica representan los datos un papel más humilde que en física. Esperan a que el hombre imagine y hable *a priori* para decir *sí o no*[7].

Un error parecido lleva a hacer consistir la historia en el documento. La circunstancia de que en esta disciplina de obtención y depuración del dato sea de alguna dificultad —más por la cantidad que por la calidad del trabajo exigido— ha proporcionado a este piso de la ciencia histórica una importancia monstruosa. Cuando a principios del siglo XIX sonó la voz de que el historiador tenía que recurrir a las «fuentes» pareció cosa tan evidente e ineludible, que la historia se avergonzó de sí misma por no haberlo hecho (la verdad es que lo hizo desde siempre). Equivalía esta exigencia al imperativo más elemental de todo esfuerzo cognoscitivo referente a realidades, que es aprontar ciertos datos. Y he aquí que todo un sistema de técnicas complicadas va a surgir en la pasada centuria con el propósito exclusivo de asegurar los «datos históricos». Pero los datos son lo que es dado a la ciencia —esta empieza más allá de ellos. Ciencia es la obra de Newton o Einstein, que no han encontrado datos, sino que los han recibido o demandado. Parejamente, la historia es cosa muy distinta de la documentación y de la filología.

Desde las primeras lecciones que componen este libro, Hegel ataca a los filólogos, considerándolos, con sorprendente clarividencia, como los enemigos de la historia. No se deja aterrorizar por «el llamado estudio de las fuentes» (p. 45) que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un siglo más tarde por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente, se ha empantanado el área de la historia. Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso, que en ningún orden de la inteligencia cabría, como en este, hablar de bancarrota. Es preciso, ante todo, por alta exigencia de la disciplina

intelectual, negarse a reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser, como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. Sonambúlicamente acumula citas que no sirven para nada apreciable porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos. Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión, usada al obtener o manejar los datos y la imprecisión, más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas.

Contra este estado de las cosas en el reino de la historia se levanta la historiología. Va movida por el convencimiento de que la historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser ante todo una construcción y no un «agregado» —para usar el vocablo que Hegel lanza una vez y otra contra los historiadores de su tiempo. La razón que estos podían tener contra Hegel oponiéndose a que el cuerpo histórico fuese construido directamente por la filosofía, no justifica la tendencia, cada vez más acusada en aquel siglo, de contentarse con una aglutinación de datos. Con la centésima parte de los que hace tiempo están ya recogidos y pulimentados bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y sustancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de historia.

Toda ciencia de realidad —y la historia es una de ellas— se compone de estos cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigorosamente empírica —descripción de los puros hechos o datos.

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y esta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. No solo con respecto

al sujeto cognoscente, sino en sí misma posee la «materia» una estructura diferente de la que tiene el «cuerpo vivo», y ambas son muy distintas de la estructura real propia de lo «histórico». Es posible que en la historia no llegue nunca el núcleo *a priori*, la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en física; pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica. Querer reducir esta a su elemento superior, a la descripción de puros hechos y acumulación de simples datos, por tanto, a lo que aislado y por sí no es ciencia en la ciencia, empieza ya a parecer un error demasiado grave para no reclamar correctivo. El mero acto de llamar «histórico» a cierto hecho y a tal dato introduce ya, dese o no cuenta el historiador, todo el *a priori* historiológico en la masa de lo puramente facticio y fenoménico. «Todo hecho es ya teoría», dice Goethe[8].

No se comprende que haya podido imaginarse otra cosa si no supiésemos cómo aparecía planteado el problema epistemológico hacia 1800. Tanto el kantismo como el positivismo partían, dogmáticamente, de la más extraña paradoja, cual es creer que existe un conocimiento del mundo y a la vez creer que ese mundo no tiene por sí forma, estructura, anatomía, sino que consiste primariamente en un montón de materiales —los fenómenos— o, como Kant dice, en un «caos de sensaciones». Ahora bien: tomo el caos es informe, no es mundo, y la forma o estructura que este ha menester ha tenido que ponerla el sujeto salivándola de sí mismo. Cómo sea posible que formas originariamente subjetivas se conviertan en formas de las cosas del mundo es el grande y complicado intento de magia que ocupaba a la filosofía de aquel tiempo.

Es, pues, comprensible que los hombres de ciencia, puestos ante tal problema, considerasen preferible reducir al extremo las formas del mundo que estudiaban y tendiesen a contentarse con los puros datos.

Pero hoy nos hallamos muy distantes de aquella radical paradoja y pendimos que la primera «condición de la posibilidad de la experiencia» o conocimiento de algo es que ese algo *sea* y que sea *algo*; por tanto que tenga forma, figura, estructura, carácter[9].

El origen de aquella desviación epistemológica fue haber tomado, con maniático exclusivismo, como prototipo de conocimiento a la física de

Newton, que es por su rigor formal un modelo, pero que por su contenido doctrinal casi no es un conocimiento. Pues, muy probablemente, es la materia aquella porción de realidad que más próxima se halla a ser, en efecto, un caos. Dicho en otra forma: todo induce a creer que la materia es el modo de ser menos determinado que existe. Sus formas, según esto, serían elementales, muy abstractas, muy vagas. Merced a esto, el capricho subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ella de amplio margen y resulta posible que «la forma» proyectada sobre los fenómenos por el sujeto sea tolerada por ellos. De aquí que puedan existir muchas físicas diferentes y, sin embargo, todas verídicas —precisamente porque ninguna es necesaria[10].

Pero esta tolerancia por parte de los fenómenos tiene que llegar a un término. El progreso mismo de la física, al ir precisando cada vez más la figura «mecánica», es decir, imaginaria, parcialmente subjetiva, del mundo corpóreo, arribará a un punto en que tropezará con la resistencia que la forma efectiva, auténtica de la materia le ofrezca. Y ese momento trágico para la física será, a la par, el de su primer contacto cognoscente —y no solo de «construcción simbólica»— con la realidad.

Aparte lo «absoluto o teológico», es verosímilmente lo real histórico aquel modo del ser que posee una figura propia más determinada y exclusiva, menos abstracta o vaga. Bastaría esto para explicar el retraso del conocimiento histórico en comparación con el físico. Por su objeto mismo es la física más fácil que la historia. Añádase a esto que la física se contenta con una primera aproximación cognoscitiva a la realidad. Renuncia a comprenderla y de esta renuncia hace su método fundamental. No se puede desconocer que este ascetismo de intelección —la renuncia a comprender— es la gran virtud, la disciplina gloriosa de la gente física. En rigor, lo que esta ciencia tiene de conocimiento es algo meramente negativo: como conocimiento se limita a «salvar las apariencias», esto es, a no contradecirlas. Pero su contenido positivo no se refiere propiamente a la realidad, no intenta definir esta, sino más bien construir un sistema de manipulaciones subjetivas que sea coherente. Algo es real para la física cuando da ocasión a que se ejecuten ciertas operaciones de medida. Sustituye la realidad cósmica por el rito humano de la métrica.

Una vez que la historiología reconoce lo que la historia tiene de común con la física y con toda otra ciencia empírica —a saber, ser construcción y no mera descripción de datos—, pasa a acentuar su radical diferencia. La historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: ἀλήθεια. Por eso tiene que partir de la realidad misma y mantenerse en contacto ininterrumpido con ella, en actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que sustituyen a aquella. No puede, en consecuencia, sustantivar sus «métodos», que son siempre, en uno u otro grado, manipulaciones. La física consiste en sus métodos. La historia usa los suyos, pero no consiste en ellos. El error de la historiografía contemporánea es, precisamente, haberse dejado llevar, por contaminación con la física prepotente, a una escandalosa sobreestima de sus técnicas inferiores —filología, lingüística, estadística, etc. Método es todo funcionamiento intelectual que no está exclusivamente determinado por el objeto mismo que se aspira conocer. El método define cierto comportamiento de la mente con anterioridad a su contacto con los objetos. Predetermina, pues, la relación del sujeto con los fenómenos y mecaniza su labor ante estos. De aquí que todo método, si se sustantiva y hace independiente, no es sino una receta dogmática que da ya por sabido lo que se trata de averiguar. En la medida en que una ciencia sea auténtico conocer, los métodos o técnicas disminuyen de valor y su rango en el cuerpo científico es menor. Siempre serán necesarios, pero es preciso acabar con la confusión que ha permitido, durante el pasado siglo, considerar como principales tantas cosas que solo son necesarias, mejor dicho, imprescindibles. En tal equívoco nutren sus raíces todas las subversiones[11].

La historia, si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o, más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y suscita. Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el

aprovechamiento del tonto. Y sin duda es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven solo para surtir de datos a la historia. Pero esta pretende conocer la realidad histórica, y esta no consiste nunca en los datos que el filólogo o el archivero encuentran, como la realidad del sol no es la imagen visual de su disco flotante, «tamaño como una rodela», según Don Quijote. Los datos son síntomas o manifestaciones de la realidad y son dados a alguien para algo. Ese alguien es, en este caso, el verdadero historiador —no el filólogo ni el archivero—, y ese algo es la realidad histórica.

Ahora bien, esta realidad histórica se halla en cada momento constituida por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables —relativa y absolutamente constantes. Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical, categórica, *a priori*. Y como es *a priori*, no depende, en principio, de la variación de los datos históricos. Al revés, es ella quien encarga al filólogo y al archivero que busquen tales o cuales determinados datos que son necesarios para la reconstrucción histórica de tal o cual época concreta. La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial, es el tema primario de la historiología.

La razón que suele movilizarse contra el *a priori* histórico es inoperante. Consiste en hacer constar que la realidad histórica es individual, innovación, etc. Pero decir esto es ya practicar el *a priori* historiológico. ¿Cómo sabe eso el que lo dice, si no es de una vez para siempre, por tanto, *a priori*? Cabe, es cierto, sostener que de lo histórico solo es posible una única tesis *a priori*: la que niega a lo histórico toda estructura *a priori*. Pero evidentemente no se quiere sustentar semejante proposición, que haría imposible cualquier modo de historia. Al destacar el carácter individual e innovador de lo histórico se quiere indicar que es diferencial en potencia más elevada que lo físico. Pero esa extrema diferencialidad de todo punto histórico no excluye, antes bien, incluye la existencia de constantes históricas. César no es diferente de Pompeyo ni en sentido abstracto ni en sentido absoluto, porque entonces no habrían podido ni siquiera luchar —lucha supone comunidad, por lo menos, la de desear lo mismo uno y otro contendiente. Su diferencia es concreta y consiste en su diferente modo de ser romanos —una constante— y de ser romanos del siglo I a. de J, C. —

otra constante. Estas constantes son relativas, pero en César y Pompeyo hay cuando menos un sistema común de constantes absolutas —su condición de hombres, de entes históricos. Solo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad.

Eduardo Meyer, queriendo llevar al extremo la distinción entre historia y ciencia de leyes, de «hechos generales»[12], proclama que «en el mundo descrito por la historia rigen el azar y el albedrío»[13]. Lo cual, en primer lugar, incluye toda una metafísica de la historia más audaz que la expuesta por Hegel en estas *Lecciones*. Pero, además, es una afirmación sin sentido. Pongamos que, en efecto, la misión de la historia no sea otra que la de constatar un hecho azaroso como este: En el año 52 a. de J. C., César venció a Vercingetorix. Esta frase es ininteligible si las palabras «César», «vencer» y «Vercingetorix» no significan tres invariantes históricas. Meyer remite a una ciencia que él llama *Antropología* el estudio de «las formas generales de vida humana y de humana evolución»[14]. La historia recibe de ellas una suma de conceptos generales. En el ejemplo nuestro, «vencer» sería uno de ellos. No es cosa muy clara eso de que una ciencia reciba conceptos de otra y, sin embargo, no esté constituida también por ella; en consecuencia, que la historia no sea constitutivamente antropología. Mas, aparte de esto, acaece que César y Vercingetorix son determinaciones exclusivamente históricas, no son conceptos «generales», sino individualísimos y, sin embargo, poseen un contenido invariante. Este César acampado frente a Vercingetorix es el *mismo* que treinta años antes fue secuestrado por unos piratas del Mediterráneo. Al través de sus días y aventuras César es constantemente César, y si no tenemos una rigorosa definición de esa naturaleza constante, de esa estructura o figura individual, pero permanente, no podemos ni siquiera entender el vocablo «César». Ahora bien, esa constante individual incluye múltiples constantes no individuales. César, la concreción César, está integrada por muchos ingredientes abstractos que no le son exclusivos, sino, al revés, comunes con los demás romanos, con los romanos de su tiempo, con los políticos romanos de su tiempo, con los hombres de carácter «cesáreo», con los generales vencedores en todos los tiempos. Es decir, que el hecho César, aunque sea un azar, considerado metafísicamente, es, como pura realidad histórica, un sistema de elementos constantes. No es,

por cierto, solo esto: en torno a ese núcleo de invariantes, y precisamente en función de ellas, se acumulan innumerables determinaciones azarosas, puros hechos que no cabe reconstruir en la unidad de una estructura, sino simplemente atestiguar. En vez de definir por anticipado lo histórico como una pura serie de puros azares —en cuyo caso la ciencia histórica sería imposible, porque sería inefable—, es la verdadera misión de esta disciplina determinar en cada caso lo que hay de constante y lo que hay de azaroso, si es que lo hay. Solo así será la historia efectivamente una ciencia empírica. De otro modo topamos con una extraña especie de *a priori* negativo, el apriorismo del no-apriorismo.

La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la «crítica de las fuentes», involucra ya toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana. La parte principal de esta crítica no consiste en corregir la fuente en vista de otros hechos —puesto que estos otros hechos, a su vez, proceden de otra fuente sometida a la misma crítica—, sino que funda el valor de los hechos que la fuente notifica en razonamientos de posibilidad c imposibilidad, de verosimilitud e inverosimilitud: lo que es humanamente imposible, lo que es imposible en cierta época, en cierto pueblo, en cierto hombre, precisamente en el hombre que escribió la «fuente». Ahora bien, lo posible y lo imposible son los brazos del *a priori*.

Cuando Ranke, para su estudio sobre Sixto V, crítica la historia de Gregorio Leti y llega al punto en que este describe la escena donde el cardenal arroja las muletas del falso tullido, rechaza la autenticidad del hecho diciendo: «El conocedor pensará, desde luego, que en todo esto hay muy poco de verdad: las sumas dignidades no se obtienen de esa manera.» No se comprende bien cómo Meyer puede asegurar que por su parte no ha tropezado jamás con una ley histórica. Hay, por lo visto, tantas y tan especiales, que hasta existe una la cual formula la manera de obtenerse la dignidad pontificia, y ella tan evidente y notoria, que basta a Ranke sugerirla para justificar su *athétesis* de la noticia tradicional[15].

No es posible, pues, reducir la historia al ingrediente inferior de los que enumeraba yo más arriba como constitutivos de toda ciencia empírica. A las técnicas inferiores con que rebusca los datos es preciso añadir y anteponer

otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Solo esto puede transformar a la historia en ciencia, es decir, en reconstrucción de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa realidad —en este caso la vida histórica— haya de invariante. Por no hacer esto y contentarse con una presunta constatación de lo «singular», de lo azaroso, acontece lo que menos podía esperarse de los libros históricos, a saber: que son casi siempre incomprensibles. La mayor parte de la gente resbala sobre los libros históricos y cree haber hecho con esto una operación intelectual. Pero el que esté habituado a distinguir cuándo comprende y cuándo no comprende —lo cual supone haber comprendido verdaderamente algo alguna vez y poder referirse a aquel estado mental como a un diapasón—, sufrirá constantemente al pasar las hojas de las historias. Es evidente que si el historiador no me define rigorosamente a César, como el físico me define el electrón, yo no puedo entender frase ninguna de su libro donde ese vocablo intervenga.

Ha padecido la historia el mismo *quid pro quo* que en las mentes poco atentas padeció la física cuando se atribuyeron sus progresos al «experimento». Por fortuna para esta, habían precedido a su instauración en la forma moderna que esencialmente conserva largos siglos de meditación «metafísica» sobre la materia. Cuando Galileo reflexiona sobre las primeras leyes del movimiento, sabe ya lo que es la materia en su más genérica estructura: Grecia, filosofando, había descubierto la ontología de la materia en general. La física se limita a concretar y particularizar —en la astronomía llega a singularizar— ese género. Merced a esto, entendemos lo que Galileo dice al formular la ley de caída. Pero, por desgracia, no ha habido una metahistoria que defina lo real histórico *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias. Por su parte, la historia al uso habla desde luego de lo particular o singular histórico, es decir, de especies e individuos cuyo género ignoramos. La concreción solo es inteligible previa una abstracción o análisis. La física es una concreción de la «metafísica». La historia, en cambio, no es aún la concreción de una metahistoria. Por eso no sabemos nunca de qué se nos habla en el libro histórico: está escrito en un lenguaje compuesto solo de adjetivos y adverbios, con ausencia grave de

los sustantivos. Esta es la razón del enorme retraso que la historia padece en su camino hacia una forma de ciencia auténtica.

Por filosofía de la historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construir el *contenido* de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquella una metafísica de la historia.

La historiología no es ni lo uno ni lo otro. Los neokantianos conservan del gran chino de Königsberg el dogma fundamental que niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura propia. Solo el pensar tiene y da forma a lo que carece de ella. De aquí que tampoco lo histórico tenga por sí una figura y un verdadero ser. El pensamiento encuentra un caos de datos humanos, puro material informe, al cual, mediante la historiografía, proporciona modelado y perfil. Si a la actividad intelectual del sujeto llamamos *logos*, tendremos que no hay más formas en el mundo que las *lógicas*, ni más categorías o principios estructurales que los del *logos* subjetivo. De esta manera los neokantianos reducen la filosofía de la historia a una lógica de la historiografía.

La historiología parte de una convicción inversa. Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el pensamiento, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también la suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de estos su principio y norma. En sentido estricto no hay, pues, un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa[16]. Lo que siempre se ha denominado *pensamiento lógico puro* no es menos *material* que otro cualquiera. Como todo pensar disciplinado, consiste en analizar y combinar ideas objetivas dentro de ciertas limitaciones —los llamados principios. En el caso de la lógica pura estos principios o limitaciones son solo dos, a saber: la identidad y la «contradicción». Pero estos dos principios no son principios de la actividad

subjetiva, que de hecho se contradicen a menudo, y no es nunca rigorosamente idéntica, sino que son las formas más elementales y abstractas del ser. Cuando nuestro intelecto funciona atendiendo solo a esas dos formas del ser, analiza y combina los objetos reduciendo estos a meros sustratos de las relaciones de identidad y oposición. Entonces tenemos la llamada lógica formal. Si a esas formas añadimos la de relación numeral, tenemos el *logos* aritmético. Si agregamos, por ejemplo, la relación métrica y exigimos a nuestros conceptos que impliquen las condiciones de medición, tenemos el pensar físico, etc. Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas.

A mi juicio, esta fue la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de la realización que el sistema de Hegel proporciona a ese descubrimiento —y que es, sin duda, manca—, el brillo de esa magnífica verdad? «La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón (*logos*), sin saber indicar cuál sea su determinación, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón *determinada* es la *cosa*»[17].

Se trata, pues, nada menos que de la des-subjetivación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes y, al juntarlos, evadirse de ambos.

La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de esta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?

La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquellas. Ahora bien, encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí no

es sin más incluible en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción original de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia. Es decir, que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero, al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es, para mí, mi vida. La convivencia interindividual es una primera trascendencia de lo inmediato y «psicológico». Las formas de interacción vital entre dos individuos —amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etc.— son fenómenos biformes en que dos series de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrapsíquico. No basta que yo sea un alma y el otro también para que nuestro choque o enlace sea también un suceso psicológico. La psicología estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas, que al pasar entre las dos no pasa a la postre, íntegramente, en ninguna de ellas. Por eso digo que es un hecho trascendente de la vida individual y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo «psíquico» [18]. Ese complejo de dos vidas vive a su vez por sí según nuevas leyes, con original estructura, y avanza en su proceso llevando en su vientre mi vida y la de otros prójimos. Pero esta vida interindividual, y cada una de sus porciones individuales, encuentra también ante sí un tercer personaje: la vida anónima —ni individual ni interindividual—, sino estrictamente colectiva, que envuelve a aquellas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas. Es preciso, por tanto, trascender nuevamente y de la perspectiva interindividual avanzar hacia un todo viviente más amplio que comprende lo individual y lo colectivo; en suma: la vida social. Esta nueva realidad, una vez advertida, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Porque, si al principio le pareció ser él una sustancia psíquica independiente y la sociedad mera combinación de átomos sueltos como él y como él suficientes en sí mismos, ahora se percata de que su persona vive, como de un fondo, de esa realidad sobreindividual que es la sociedad. Rigorosamente, no puede decir dónde empieza en él lo

suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por la psicología. Antes que sujetos psíquicos, somos sujetos sociológicos[19].

Pero, a su vez, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. En todo instante, es esta algo que viene de un pasado, es decir, de otra vida social pretérita, y va hacia una vida social futura. El simple hecho de hallarse estructurado todo *hoy* social por la articulación de tres generaciones, manifiesta que la vida social presente es solo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y esfuma en ambas direcciones[20]. Esta es *sensu stricto* la vida o realidad histórica. No digamos vida humana o universal. Precisamente, uno de los temas historiológicos es determinar si estas dos palabras «humanidad» —en sentido ecuménico— y «universalidad» o «mundialidad», son formas efectivas de realidad histórica o meras idealizaciones. Ese círculo vital máximo a que hemos llegado es lo histórico. Pero no está dicho cuál sea el significado real de sus círculos interiores; por ejemplo, si el individuo que vive sumergido en lo histórico, como la gota en el mar, es, no obstante, y en algún sentido, un ser independiente dentro de él, o si lo es «una sociedad», pueblo, estado, raza, etc., ni cómo ni en qué medida influyen unos sobre otros estos círculos. Ni siquiera está dicho que ese círculo máximo que es «una vida social con su pasado y su futuro», es, a su vez, independiente y forma un orbe aparte, o es solo fragmento, un auténtico, definito y único «mundo histórico». Solo va dicho con ello que de ese círculo máximo no cabe ulterior trascendencia.

……………………………………………

……………………………………………

José Ortega y Gasset.

ADVERTENCIAS SOBRE EL TEXTO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

I
Sobre la edición alemana

Ha servido de base a la presente traducción la edición de G. Lasson, publicada por la Biblioteca Filosófica (editorial F. Meiner, Leipzig). Para establecerla sirvióse el editor alemán de un manuscrito original de Hegel y de varios cuadernos de apuntes tomados por oyentes en diferentes años de la enseñanza universitaria de Hegel. El manuscrito original de Hegel lleva al principio de la fecha de 8-XI-30; esto quiere decir que está escrito con ocasión de las últimas lecciones que Hegel profesó acerca de la filosofía de la historia. No es su redacción continua, sino que se compone de trozos sueltos, entre los cuales ha dejado Hegel grandes claros. Al margen hay aclaraciones, adiciones, breves apuntaciones; el editor las ha incluido en el texto, que sigue con fidelidad las divisiones y titulaciones del manuscrito. El número 3 del capítulo III, en la Introducción general (p. 139), lleva en el manuscrito de Hegel el título de «El curso de la historia universal», es decir, repite exactamente el título general del capítulo III (p. 127). Esta inadvertencia de Hegel ha sido subsanada por el editor alemán (y nosotros lo seguimos), intitulando el número 3 con las palabras: «La marcha de la evolución.» En el manuscrito de Hegel no están contenidos los estudios que se publican bajo el nombre de «Introducción especial»; ni tampoco las partes históricas propiamente, que comprenden el mundo oriental, Grecia, Roma y el mundo germano. El manuscrito de Hegel termina, pues, con la

Introducción general. En la traducción de esta parte hemos distinguido el texto que procede de la mano misma de Hegel del que procede de apuntes tomados por los oyentes, poniendo este último entre corchetes [].

Además del manuscrito de Hegel ha utilizado el editor alemán para fijar su edición cuatro cuadernos de apuntes, tomados por oyentes. Dos de ellos pertenecen a las lecciones del año 1822-1823. El tercero pertenece a las de 1824-1825. El cuarto, a las de 1826-1827. Son, pues, todos de época anterior al manuscrito de Hegel. Los dos primeros, del mismo año, se completan mutuamente, pero ofrecen notables diferencias —sobre todo en la distribución y disposición de las partes— con respecto al manuscrito de Hegel. Uno de ellos está escrito en letra clara y reposada, en forma que delata una reelaboración sobre otras notas más rápidas e inmediatas. El otro, en cambio, es seguramente la apuntación viva al tiempo de oír la palabra del maestro. La coincidencia de ambos cuadernos es muy notable y provechosa para la fidelidad de la edición. El tercer cuaderno, que también es visiblemente la apuntación directa de las palabras de Hegel, está hecho por persona de gran talento y rápida y certera facultad receptiva. Aunque la velocidad de la escritura hace dificilísima la tarea de descifrarlo, este cuaderno es, según el editor alemán, una rica mina de variantes y adiciones que completan y perfeccionan el pensamiento de Hegel. El cuarto cuaderno, aunque no representa una labor tan brillante como el tercero, trae también numerosas novedades y trozos nuevos que Hegel debió añadir en aquel año. Hegel volvió a tomar la filosofía de la historia como tema de enseñanza en los años 1828-1829 y 1830-1831, esta última vez limitándose a la «Primera parte de la filosofía de la historia universal». Pero de estos dos cursos no han aparecido hasta ahora apuntes ningunos y solo existe el manuscrito fragmentario de Hegel, que ya hemos citado al principio.

En la tarea de establecer el texto, el editor alemán ha procedido según el principio de pecar más bien por exceso que por defecto. Cuando un desarrollo se ofrecía paralelo en dos o más cuadernos, no habiendo entre las distintas redacciones sino insignificantes diferencias de palabras, ha elegido naturalmente siempre la expresión más precisa y hegeliana. Cuando el encaje de las distintas redacciones resultaba patente, ha formado con ellas una sola corriente discursiva. Pero a veces, existiendo en varios cuadernos

formas diferentes de desarrollar un mismo pensamiento, ha preferido, en vez de refundirlas, yuxtaponerlas, ensartando esas especies de duplicados que producen entonces la impresión de repeticiones innecesarias. Así el lector puede considerar estas como réplicas de la expresión hegeliana en épocas distintas.

Si se compara la edición de Lasson con las ediciones anteriores, salta en seguida a la vista el enorme enriquecimiento que ha experimentado el texto de Hegel. La forma en que ahora queda puede considerarse como reproducción aproximadamente exacta de las lecciones profesadas. La primera edición fue hecha en 1837 por Eduard Gans. La segunda, en 1840 por Karl Hegel; esta fue reimpresa —con muchas erratas— en 1848. La segunda edición ha sido siempre considerada como la canónica, por las grandes adiciones que contiene respecto de la primera. Ha sido reeditada en 1907 por Fritz Brunstad en la conocida colección Reclam. Los dos editores primeros, E. Gans y Karl Hegel, partieron del propósito equivocado de convertir en un «libro» lo que era una serie de «lecciones». Esto llevó no solo a pulir acaso excesivamente el estilo de los manuscritos que les sirvieron de base, sino a refundir realmente partes enteras y a suprimir lo que juzgaban repeticiones o pasajes sin interés. Todo ello con el buen deseo de convertir en un libro los materiales que tenían a mano. Así, por ejemplo, el manuscrito de Hegel termina bruscamente (en nuestra edición, p. 142) y Karl Hegel, para rematar bien el capítulo no vacila en agregar una serie de consideraciones tomadas de los cuadernos de apuntes, pero que pertenecen a temas anteriores y no encajan bien con el trozo a que se añaden. La edición nueva de Lasson ha repuesto estas adiciones en su lugar natural; y como una conclusión satisfactoria que dé término al manuscrito de Hegel no se encuentra, ha colocado aquí las que en los cuadernos aparecen claramente como observaciones finales de la parte general. Además de esas refundiciones y supresiones, los primeros editores no han dedicado al texto de Hegel la atención necesaria; son frecuentes los errores de interpretación, los pasajes mal entendidos y puntuados, etc… Karl Hegel asegura que las adiciones de su edición proceden todas no de cuadernos de apuntes, sino de manuscritos de la propia mano de su padre. Pero estos manuscritos no los ha visto nadie. Es posible que Karl Hegel dé este nombre a las notas

volanderas, sin redactar, compuestas de palabras sueltas, que Hegel utilizaba en sus clases. En tal caso, las páginas de los apuntes resultarían más auténticas aún, puesto que Hegel no daba realmente forma plena a su pensamiento sino en la improvisación oral. Por todas estas razones puede considerarse la edición nueva de Lasson como la primera que refleja con exactitud bastante aproximada la forma que tuvieron las lecciones de Hegel sobre filosofía de la historia universal.

II
Sobre la traducción española

Esta traducción de la Filosofía de la historia, de Hegel, puede considerarse prácticamente como la primera que se hace a idiomas latinos. En francés no existe ninguna —que sepamos—. En italiano existen dos:

1.º *Hegel. Filosofía della Storia, trad. da G. P. Passerini (Capolago, Tip. e libr. elvetica. 1840)*; 2.º *Hegel. Filosofía della Storia, ordinata da Eduardo Gans; 3.ª edizione fatta per cura di C. Hegel, traduzione dall'originóle per A. Novelli. 1864. La primera es la traducción de la edición de Gans, que quedó totalmente anulada por la edición de Karl Hegel con sus numerosas* adiciones. La segunda, la traducción de Novell, está juzgada por Benedetto Croce, ni la introducción a su traducción italiana de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en palabras duramente condenatorias, abonadas por una muestra a dos columnas.

La *terminología* de Hegel ha sido para nosotros causa, a veces, de perplejidades no todas satisfactoriamente resueltas y que comunicamos al lector.

Hegel distingue entre *Moralität* y *Sittlichkeit*. Ambos términos tienen una sola traducción en español: moralidad. La palabra alemana *Sittlichkeit* es el derivado de *Sitte*, que significa costumbre, como moralidad es el derivado de *mos*, la voz latina que también significa costumbre. La diferencia de sentido que Hegel establece entre *Moralität* y *Sittlichkeit* es que *Moralität* se refiere a la moralidad subjetiva, a la calidad o valor moral de una voluntad que obra por respeto al deber, mientras que *Sittlichkeit*

señala más bien la moralidad objetiva, la moral como conjunto de normas, costumbres, leyes objetivas que constituyen la manera de obrar un pueblo. Esta diferencia de sentido ha sido destacada en las traducciones italianas de Hegel por el uso de los dos términos *Moralitá* y *Eticitá*. Podríamos —y en esto consiste nuestra perplejidad— haber empleado en nuestra traducción las palabras moralidad y eticidad. Pero la introducción de este neologismo nos resultaba algo dura y poco conforme con el espíritu de nuestro idioma, que parece más bien otorgar a la voz moralidad los dos sentidos, el objetivo y el subjetivo. Acaso la mejor traducción de *Sittlichkeit* fuera *civilidad*, dando a este término su sentido prístino de vida humana social sujeta a normas de convivencia, esto es, distinta de la vida animal o natural. En general puede decirse que lo que Hegel entiende por *Estado (Staat)* no tiene el sentido precisamente jurídico-político que tiene para nosotros, sino más bien el de sociedad humana. Pero esta distinción, ya vislumbrada por Hegel, que insiste en diferenciar el Estado de su constitución, etc…, no se ha practicado hasta después. Por estas razones —y repetimos que en esto consiste nuestra perplejidad— hemos usado solamente el término de moralidad, confiando en que el contexto dará al lector facilidad para discernir el sentido en cada caso. De todos modos, sírvale de guía esta nuestra advertencia y el aviso de que el término está tomado en su sentido objetivo, principalmente en las pp. 74, 89, 142, 145 y 239 de nuestra traducción.

Otro problema terminológico nos ha planteado la expresión *Volksgeist*. Su traducción literal es *espíritu del pueblo*. Podría traducirse *espíritu nacional*. Hemos preferido la primera expresión, que tiene algún abolengo en nuestro idioma, habiendo sido usada por los filósofos y juristas españoles que en el pasado tuvieron contacto con el pensamiento alemán (Hegel, Krause, etc…). Pero también aquí tienen los términos nación y pueblo para Hegel el mismo sentido más amplio que hemos indicado para el término Estado.

Hemos traducido *Bildung* casi siempre por cultura. Solamente en algún caso hemos puesto educación (p. 69) por tratarse de pasajes en donde se insiste principalmente sobre la noción de formación, de paso de un estado a otro, de una situación inculta a otra culta.

Por último, no necesitamos decir que la palabra idea no ha sido empleada por nosotros nada más que para traducir la voz alemana *Idee*, cuyo valor terminológico en Hegel es conocido. Acaso hubiera sido mejor ponerla siempre con mayúscula.

Para los demás términos hemos seguido en general el vocabulario filosófico admitido en nuestra lengua.

José Gaos. Madrid, 1928.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Señores:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal. No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una *filosofía* de la historia universal y que pretendamos *tratar filosóficamente* la historia.

Sin embargo, la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración *pensante* de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento. El hombre es un ser *pensante*; en esto se distingue del animal. En todo lo *humano*, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad —por cuanto es humano y no animal— hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia. Pero este apelar a la universal participación del pensamiento en todo lo humano y en la historia, puede parecer insuficiente, porque estimamos que el pensamiento está subordinado al ser, a lo dado, haciendo de este su base y su guía. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos *propios*, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*.

[La historia se refiere a lo que ha acontecido. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece, pues, contrario a su

consideración. Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia *pragmática*, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido, y cabe representarse que el concepto es necesario para ello, sin que por eso el concebir se ponga en relación de oposición a sí mismo. Ahora que, de este modo, los acontecimientos siguen constituyendo la base; y la actividad del concepto queda reducida al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y reglas. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones, que así se hacen de la historia; pero se cree que lo que las justifica, debe provenir de la experiencia. En cambio, lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una *materia* y una *forma* que vienen cada una de su lado. Una alianza como la de la historia pragmática no basta al concepto en la filosofía; este toma esencialmente de sí mismo su materia y contenido. En este respecto, y a pesar del enlace indicado, subsiste la misma diferencia: lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente.

Sin embargo, la misma relación se nos ofrece ya dentro de la historia (prescindiendo aún enteramente de la filosofía), tan pronto como tomamos en ella un punto de vista más alto. En primer término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos en la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto. Es una contraposición, que nos interesa en múltiples formas y que también ocupa nuestro interés en la idea de la historia universal. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal.]

La historia solo debe recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiene a lo dado —y puesto que esto no se ofrece de un

modo inmediato, sino que exige varias investigaciones, enlazadas también con el pensamiento— cuanto más exclusivamente se propone como fin lo sucedido. La labor de la filosofía parece hallarse en contradicción con este fin; y sobre esta contradicción, sobre el reproche que se hace a la filosofía, de que lleva pensamientos a la historia con arreglo a los cuales trata la historia, quiero explicarme en la Introducción. Se trata de enunciar primeramente la *definición general de la filosofía de la historia universal*, y de hacer notar las consecuencias inmediatas que se derivan de ella. Con esto, la relación entre el pensamiento y lo sucedido se iluminará por sí misma con recta luz. Y tanto por esta razón, como también para no resultar demasiado prolijo en la Introducción, ya que en la historia universal nos aguarda una materia tan rica, no será menester que me entretenga en refutar y rectificar las infinitas representaciones y reflexiones equivocadas, que están en curso o se inventan continuamente[21] sobre los puntos de vista, los principios, las opiniones acerca del fin y del interés del estudio de la historia, y en particular sobre la relación del concepto y de la filosofía con lo histórico. Las omitiré por entero o solo incidentalmente recordaré algo sobre ellas.

Capítulo 1
LA VISIÓN RACIONAL DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Empezaré adviniendo, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera esta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios— es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de este su contenido: *sustancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la

actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se *presupone* aquí como demostrado.

[La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son solo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto. Este es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en él cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras; en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explícita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es solo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.

La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón. El modo filosófico puede tener al principio algo de chocante; dadas las malas costumbres de la representación, puede ser tenido por

contingente, por una ocurrencia. Aquel para quien el pensamiento no sea lo único verdadero, lo supremo, no puede juzgar en absoluto el modo filosófico.]

Podría, pues, pedir a aquellos de ustedes, señores, que todavía no han trabado conocimiento con la filosofía, que se acercasen a esta exposición de la historia universal con fe en la razón, con sed de su conocimiento. Y en efecto, la necesidad subjetiva que lleva al estudio de las ciencias es, en verdad, sin duda, el afán de evidencia racional, de conocimiento, y no meramente de una suma de noticias. Pero, en realidad, no necesito reclamar de antemano semejante fe. Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto —ni siquiera por lo que se refiere a nuestra ciencia—, sino como una *sinopsis* del conjunto, como el *resultado* de la consideración que hemos de hacer —resultado que me es conocido, porque conozco el conjunto. La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia— espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explícita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general.) Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente. Entre otras cosas, no debemos dejarnos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori*. Para poner un ejemplo, diremos que es una muy difundida invención la de que ha existido un pueblo primero y más antiguo, el cual, adoctrinado inmediatamente por Dios, ha vivido con perfecta visión y sabiduría, ha tenido penetrante noción de todas las leyes naturales y de toda verdad espiritual, o que ha habido estos y aquellos pueblos sacerdotales, o, para indicar algo más especial, que ha existido una épica romana, de la cual los historiadores romanos han sacado la historia antigua, etc. Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes.

Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.

[Cuando se dice que la finalidad del mundo debe desprenderse de la percepción, esto no deja de tener exactitud. Mas para conocer lo universal, lo racional, hace falta emplear la razón. Los objetos son estímulos para la reflexión. El mundo se ve según como se le considere. Si nos acercamos al mundo solo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos; sabremos y veremos cómo ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos. Mas se dice que, procediendo así con la historia, se emplea un procedimiento apriorístico e ilícito en sí y por sí. Pero tal lenguaje le es indiferente a la filosofía. Para conocer lo sustancial hay que mercarse a ello con la razón. Sin duda, no debemos acudir con reflexiones parciales, pues estas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas. Pero la filosofía no tiene nada que ver con estás. La filosofía, segura de que la razón rige el mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad, como es hoy moda, particularmente entre los filólogos, que introducen en la historia puros apriorismos, con su pretendida sagacidad[22]. La filosofía opera también *a priori*, puesto que supone la idea. Pero esta existe ciertamente; tal es la convicción de la razón.

El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; este es Mercurio, el guía de los pueblos. Por tanto, no se puede considerar lo universal, que la historia universal filosófica tiene por objeto, como una parte, por importante que sea, junto a la cual existirán otras partes; sino que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder.

La historia debe considerarse con el intelecto; la caí a y el efecto deben hacérsenos concebibles. Vamos a considerar, de este modo, lo esencial en la historia universal, omitiendo lo inesencial. El intelecto hace resaltar lo importante, lo en sí significativo. Determina lo esencial y lo inesencial, según el fin que persigue, al tratar la historia. Estos fines pueden ser de mayor diversidad. En cuanto se señala un fin, manifiéstanse en seguida otras referencias, hay fines capitales y secundarios. Si comparamos lo dado en la historia con los fines del espíritu, habremos de renunciar a todo lo demás, por interesante que pueda ser, y atenernos a lo esencial. De este modo la razón se ofrece a sí misma un contenido, que no está simplemente en la misma línea que los sucesos; se propone fines que interesan

esencialmente al espíritu, al ánimo, y que ya en la lectura nos mueven a la tristeza, la admiración o la alegría.] Pero no es pertinente desarrollar aquí los distintos modos de la reflexión, puntos de vista y juicio sobre la mera importancia e insignificancia (que son las categorías más próximas), sobre aquello a que, en el inmenso material existente, concedemos el mayor peso. [En cambio, debemos indicar brevemente las categorías en que la faz de la historia se presenta, en general, al pensamiento.

La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación*.

Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. Ora nos atraen la belleza, la libertad y la riqueza; ora nos incita la energía con que hasta el vicio sabe adquirir importancia. Unas veces vemos moverse difícilmente la extensa masa de un interés general y pulverizarse, sacrificada a una infinita complexión de pequeñas circunstancias. Otras veces vemos producirse una cosa pequeña, mediante una enorme leva de fuerzas, o salir una cosa enorme de otra, en apariencia, insignificante. Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.

El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira,

Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas.

Pero otro aspecto se enlaza en seguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte. Es este un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de su metafísica. En el mito de la transmigración de las almas está contenido, con respecto a lo individual; pero más universalmente conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero esta es solo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no solo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no solo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que esta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma. De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas las direcciones. Conocemos las fuerzas que posee, por la diversidad de sus formaciones y producciones. En esta alegría de su actividad, solo consigo mismo tiene que habérselas. Sin duda está ligado, interior y exteriormente, a condiciones naturales que

no solo pueden poner resistencias y obstáculos en su camino, sino también acarrear el completo fracaso de sus intentos. Pero en este caso cae en su función, como ente espiritual, para quien el fin no es la obra, sino la propia actividad; y de este modo nos ofrece todavía el espectáculo de haberse demostrado como tal actividad.

Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de las formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Prodúcese el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón.]

Solo recordaré dos formas, relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal. Estas dos formas nos dan a la vez ocasión para tocar más de cerca el punto capital de la dificultad y para aludir a lo que hemos de exponer más ampliamente luego.

La una es el hecho histórico de que el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous*, el intelecto en general o la razón, rige el mundo; no una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas

leyes y las sabe. El pensamiento, pues, de que hay una razón en la naturaleza, de que esta es regida inmutablemente por leyes universales, no nos sorprende; ni tampoco que en Anaxágoras se limite a la naturaleza. Estamos acostumbrados a él y no le hacemos mucho caso. He mencionado, pues, este hecho histórico, para hacer notar que la historia enseña que algunas cosas que pueden parecemos triviales no han estado siempre en el mundo; antes bien, ese pensamiento ha hecho época en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras, como creador de ese pensamiento, que parecía un hombre sereno entre borrachos.

Sócrates tomó de Anaxágoras este pensamiento, y, con excepción de Epicuro, que atribuía todos los sucesos al *acaso*, dicho pensamiento se ha hecho dominante en la filosofía. A su tiempo veremos en qué religiones y pueblos aparece también. Ahora bien, Platón hace decir a Sócrates (v. *Fedón*, ed. Estéfano, pp. 97-98) sobre este descubrimiento de que el pensamiento —esto es, no la razón consciente, sino una razón todavía indeterminada, ni consciente, ni inconsciente— rige el mundo: «Me gozaba en él y esperaba haber encontrado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, mostrándome en lo particular su fin particular y, en el todo, el fin universal, el fin último, el bien. Y no habría renunciado por nada a esta esperanza. Pero ¡cuán decepcionado quedé —prosigue Sócrates— al leer afanosamente los escritos del propio Anaxágoras! Hallé que solo aducía causas exteriores: el aire, el éter, el agua y otras semejantes, en lugar de la razón.» Como se ve, la insuficiencia que Sócrates encontraba en el principio de Anaxágoras, no se refiere al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta; a que esta no es concebida ni explicada por aquel principio; a que aquel principio permanece *en la abstracción*, o, dicho más determinadamente, a que la naturaleza no es aprehendida como un desarrollo de dicho principio, como una organización producida por él, por la razón, como causa. —Llamo ya desde ahora la atención sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto. Esta diferencia es fundamental, y entre otras cosas, la encontraremos principalmente al término de nuestra historia universal, cuando tratemos de la novísima situación política.

Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros. Me refiero a la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una *Providencia rige el mundo*. Ya dije anteriormente que no quiero apelar a vuestra fe en el principio indicado. Sin embargo, apelaría a la fe en él, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos; o dicho de otra manera: porque la ciencia que nos proponemos tratar, es la que debe proporcionar la prueba, no diré de la *verdad*, pero sí de la *exactitud* de aquel principio, de que ello es así; solo ella debe mostrarlo en concreto. La *verdad* de que una providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *nous*, que se determina a sí mismo con entera libertad.

Mas, por otra parte, la diferencia y hasta la oposición entre esta fe y nuestro principio, resalta justamente del mismo modo que, en el principio de Anaxágoras, entre este y la exigencia que Sócrates le pone. Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo. En lugar de llevar a cabo esta aplicación, complácense los historiadores en explicar naturalmente la historia. Atiénense a las pasiones de los hombres, a los ejércitos más fuertes, al talento o genio de tal o cual individuo o al hecho de que en un Estado no ha existido justamente ningún individuo semejante, a las llamadas causas naturales y contingentes, como las que Sócrates censuraba en Anaxágoras. Permanecen en la abstracción y se contentan con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este o aquel modo, se llama el *plan* de la Providencia (fin y medios para este destino, estos planes). Pero se dice que este plan se

halla oculto a nuestros ojos e incluso que sería temeridad querer conocerlo. La ignorancia de Anaxágoras sobre el modo de revelarse el intelecto en la realidad era una simple ignorancia; el pensar, la conciencia del pensamiento no se había desarrollado aún ni en él, ni, en general, en Grecia. Todavía no era capaz de aplicar su principio general a lo concreto, ni de explicar lo concreto por su principio. Sócrates ha dado un paso más, concibiendo una forma de unión entre lo concreto y lo universal, aunque solo en el aspecto subjetivo; por eso no adoptó una actitud polémica contra semejante aplicación. Pero aquella fe significa una actitud polémica, por lo menos contra la aplicación en grande, contra el conocimiento del plan providencial. Pues en particular se la deja intervenir acá y allá; y los espíritus piadosos ven en muchos sucesos, que otros consideran como casualidades, no solo decretos de Dios, en general, sino también de su Providencia, es decir, fines que esta se propone. Sin embargo, esto suele suceder solamente en casos aislados. Por ejemplo, cuando un individuo, que se halla en gran confusión y necesidad, recibe inesperadamente un auxilio, no debemos negarle la razón, si da gracias por ello a Dios. Pero el fin mismo es de índole limitada; su contenido es tan solo el fin particular de este individuo. Mas en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por tanto, no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *caminos* de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal.

Pero la mención del conocimiento del plan de la divina Providencia nos hace recordar una cuestión de máxima importancia en nuestros tiempos, a saber: la cuestión de la posibilidad de conocer a Dios, o más bien (puesto que ha cesado de ser cuestión) la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios, contrariamente a lo que la Sagrada Escritura impone como deber supremo, que es no solo amar, sino conocer a Dios.

Hay quienes niegan lo que allí se dice, esto es, que el espíritu es quien nos introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas y penetra incluso en las profundidades de la Divinidad.

[La fe ingenua puede renunciar al conocimiento detallado y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes tal hacen no son censurables, mientras su fe no se convierta en polémica. Pero cabe también sostener esa representación con parcialidad; la proposición general puede tener, precisamente a causa de su generalidad, un sentido negativo particular; de suerte que, mantenido el ser divino en la lejanía, quede situado más allá de las cosas humanas y del conocimiento humano. Así se conserva, por otro lado, la libertad de eludir las exigencias de la verdad y de la razón y se gana la comodidad de abandonarse a las propias representaciones. En este sentido, esta representación de Dios se convierte en una palabra vana. Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza, como de buscar la razón en la historia universal; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia.]

Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo, no solo para hacer notar los objetos con que se relacionan estas materias, sino también para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si, acerca de ellas, no tuviese la conciencia tranquila. Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología.

[Óyese con frecuencia, como hemos dicho, que es una temeridad querer conocer el plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a

Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos las figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes. Si no se cree que la sabiduría de Dios actúe en todas partes, debiera esta humildad referirse más bien a la materia que a la divina sabiduría. Por otra parte, la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible. Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia.

La afirmación de que no debemos pretender conocer a Dios, necesita sin duda un desarrollo más amplio que el que puede hacerse aquí. Pero como esta materia se halla muy emparentada con nuestro fin, es necesario indicar los puntos de vista generales más importantes. Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu, como algo capaz de interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los

quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia.

Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos, Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de los dioses rebajan las cosas grandes. Aristóteles dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella.

Ahora bien, se dice que Dios se comunica, pero solo en la naturaleza, en el corazón, en el sentimiento de los hombres. Lo principal en esto es que en nuestro tiempo se afirma la necesidad de permanecer quieto; se dice que Dios existe para nosotros en la conciencia inmediata, en la intuición. La intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva. Contra esto debe hacerse resaltar que el hombre es un ser pensante; que se diferencia del animal por el pensamiento. El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada.

Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre también en la forma del sentimiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino solo el modo y manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal. Lo sustancial debe existir en

la forma del sentimiento; pero existe también en otra forma superior y más digna. Mas si se quisiera reducir la moralidad, la verdad, los contenidos más espirituales, necesariamente al sentimiento y mantenerlo generalmente en él, esto sería atribuirlo esencialmente a la forma animal; la cual, empero, es absolutamente incapaz de contenido espiritual. El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener; en ella existe lo menos posible. Mientras permanece tan solo en el sentimiento, hállase todavía encubierto y enteramente indeterminado. Lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo, y solo existe de un modo subjetivo. El que dice: «yo siento así», se ha encerrado en sí mismo. Cualquier otro tiene el mismo derecho a decir: «yo no lo siento así»; y ya no hay terreno común. En las cosas totalmente particulares el sentimiento está en su derecho. Pero querer asegurar de algún contenido que todos los hombres lo tienen en su sentimiento, es contradecir el punto de vista del sentimiento, en el que nos hemos colocado; es contradecir el punto de vista de la particular subjetividad de cada uno. Cuando un contenido se da en el sentimiento, cada cual queda atenido a su punto de vista subjetivo. Si alguien quisiera calificar de este o aquel modo a una persona que solo obra según su sentimiento, esta persona tendría el derecho de devolverle aquel calificativo, y ambos tendrían razón, desde sus puntos de vista, para injuriarse. Si alguien dice que la religión es para él cosa del sentimiento, y otro replica que no halla a Dios en su sentimiento, ambos tienen razón. Así, pues, reducir de este modo al mero sentimiento el contenido divino —la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, la existencia de Dios para el hombre— es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular, del albedrío, del capricho. En realidad, es hacer caso omiso de lo verdadero en sí y por sí. Si solo existe el modo indeterminado del sentimiento, sin ningún saber de Dios, ni de su contenido, no queda nada más que mi capricho. Lo finito es lo único que prevalece y domina. Si nada sé de Dios, nada serio puede haber que limite y constriña la relación.

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, solo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es

en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es solo una forma particular de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, nada moral.

¿Cuál es, pues, el plan de la Providencia en la historia universal? ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo?] Solo quiero indicar aquí esta cuestión general.

En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un modo consciente y universalmente válido. [Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Este constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido revelada la naturaleza de Dios. Si se dice: no sabemos nada de Dios, entonces la religión cristiana es algo superfluo, algo que ha llegado demasiado tarde y malamente. En la religión cristiana se sabe lo que es Dios. Sin duda, el contenido existe también para nuestro sentimiento; pero, como es un sentimiento espiritual, existe también por lo menos para la representación; y no meramente para la representación sensible, sino para la pensante, para el órgano peculiar en que Dios existe propiamente para el hombre. La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios ya no es ahora un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos. La religión cristiana exige de nosotros que practiquemos la humildad —de que ya hemos hablado— de conocer a Dios, no por nosotros mismos, sino por el saber y el conocimiento divino.

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su

plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no puede ya permanecer tan solo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada solo por el conocimiento. El motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho; su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu.

La distinción entre la fe y el saber se ha convertido en una antítesis corriente. Considérase como cosa decidida que son distintos la fe y el saber y que, por tanto, no sabemos nada de Dios. Para asustar a los hombres, basta decirles que se quiere conocer a Dios y exponer este conocimiento. Pero esta distinción es, en su determinación esencial, vana; pues aquello que creó, lo sé, estoy cierto de ello. El hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza; pero *sabe* también esto, y está cierto de ello. Saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello; y creer significa exactamente lo mismo. El conocer, en cambio, penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato; y desarrolla, por otro lado, el contenido en sus determinaciones precisas. Estas determinaciones precisas deben primero ser pensadas, para poder ser conocidas exactamente y recibidas, en su unidad concreta, dentro del concepto. Por tanto, cuando

se habla de la temeridad del conocimiento, podría replicarse que el conocimiento no puede anularse, porque este solo contempla la necesidad y ante él se verifica el desenvolvimiento del contenido en sí mismo. También cabría decir que este conocimiento no puede considerarse como temerario, porque la única diferencia entre él y lo que llamamos fe consiste en el saber de lo particular. Pero esta explicación sería equivocada y falsa en sí misma. Pues la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por la cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y este no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres.

Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca; quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de Él, y que pongan todo valor en el conocimiento de Dios. Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado.] Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos sobre esto un momento.)

Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado

y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último el mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. [La justificación se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente, y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo. La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. El mundo fenoménico ha tomado la forma de una realidad, sin nuestra cooperación; solo la conciencia, la conciencia pensante, es necesaria para comprenderlo. Pues lo afirmativo no existe meramente en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que es algo que pertenece a la realidad y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecemos.]

La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación*, es la *cosa*. Lo demás —si permanecemos en la razón en general— son meras palabras. Con estas indicaciones pasamos al segundo punto de vista, que queremos considerar en esta Introducción, como ya hemos indicado.

Capítulo 2
LA IDEA DE LA HISTORIA Y SU REALIZACIÓN

1. *La idea*

a) El mundo espiritual.—¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cual sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse. Hay que considerar aquí dos cosas, el contenido de este fin último, la determinación misma como tal y su realización.

En primer término hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve *en el terreno del espíritu*. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un s de la razón, realizado en un elemento particular, característico, sino relativamente al espíritu. [El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea

el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia.

El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo. Puede, por tanto, ser interesante conocer, en el curso de la historia, la naturaleza espiritual en su existencia, esto es, la unión del espíritu con la naturaleza, o sea, la naturaleza humana. Al hablar de naturaleza humana, se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados y a los presentes. Esta representación universal puede sufrir infinitas modificaciones; pero de hecho lo universal es una y la misma esencia en las más diversas modificaciones. La reflexión pensante es la que prescinde de la diferencia y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias y revelarse en el mismo interés. El tipo universal puede también revelarse en lo que parece más alejado de él; en el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano. Puede haber una especie de consuelo y compensación en el hecho de que quede en él un rasgo de humanidad. Con este interés, la consideración de la historia universal pone el acento en el hecho de que los hombres han permanecido iguales, de que los vicios y las virtudes han sido los mismos en todas las circunstancias. Y podríamos, por tanto, decir con Salomón: nada hay nuevo bajo el sol.

Cuando, por ejemplo, vemos a un hombre arrodillarse y orar frente a un ídolo, aunque este acto sea recusable ante la razón, podemos, sin embargo, aprobar el sentimiento que palpita en él y decir que este sentimiento tiene el mismo valor que el del cristiano, que adora el reflejo de la verdad, y que el del filósofo, que se abisma con la razón pensante en la verdad eterna. Solo los objetos son distintos; el sentimiento subjetivo es uno y el mismo. Si nos representamos la historia de los *asesinos*, según la narración que se hace de sus relaciones con su señor, el viejo de la Montaña, vemos cómo se sacrificaban al Señor para sus infamias. En sentido subjetivo es el mismo sacrificio que el de Curdo, cuando saltó al abismo, para salvar a su patria. Si nos atenemos a esto, en general, podemos decir que no es necesario ir a fijarse en el gran teatro de la historia universal. Hay una conocida anécdota

de César, que refiere que en un pequeño municipio halló las mismas aspiraciones y actividades que en el gran escenario de Roma. Los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo.

Vemos, pues, que en esta manera de considerar las cosas, se hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. Esta elegante indiferencia por la objetividad puede hallarse especialmente entre los franceses y los ingleses, que la llaman historiografía filosófica. Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se presentan en la lucha de intereses de la historia universal. Este interés objetivo, que actúa sobre nosotros, tanto por virtud del fin universal como del individuo que lo representa, es lo que hace atractiva la historia. Deploramos la pérdida y decadencia de estos fines e individuos. Cuando tenemos ante la vista la lucha de los griegos contra los persas o el duro dominio de Alejandro, nos damos muy bien cuenta de lo que nos interesa, que es ver a los griegos libres de la barbarie. Nos interesamos por la conservación del Estado ateniense, por el soberano que a la cabeza de los griegos ha sometido Asia. Figurémonos que Alejandro fracasase en su empresa. No habríamos perdido ciertamente nada, si se tratara aquí tan solo de las pasiones humanas. No habríamos dejado de ver en ello un juego de las pasiones. Pero no nos sentiríamos satisfechos. Tenemos en ello un interés material, objetivo.

Ahora bien, ¿de qué clase es el fin sustancial en que el espíritu llega a semejante contenido esencial? El interés es de índole sustancial y determinada; es una determinada religión, ciencia o arte. ¿Cómo llega el espíritu a tal contenido? ¿De dónde procede este contenido? La respuesta empírica es fácil. En la actualidad todo individuo se encuentra ligado a un interés esencial de esa clase; se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral. Solo le queda libertad de elegir dentro de ellas los círculos particulares a los cuales quiere adherir. Pues bien, la historia universal, cuyo contenido justamente indagamos, es eso mismo; hallamos a los pueblos ocupados en tal contenido, llenos de

tales intereses. Pero no podemos contentarnos con el método empírico, sino que debemos plantear otra cuestión, la de cómo llega a semejante contenido el espíritu como tal, nosotros, o los individuos, o los pueblos. El contenido debemos comprenderlo por los conceptos específicos y no por otra cosa. Lo dicho hasta aquí se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Distinto, empero, es el concepto que vamos a indicar ahora (no es este el momento de analizarlo científicamente). La filosofía conoce la representación corriente; pero tiene sus motivos para apartarse de ella.

Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la *Idea*. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general.] Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad. Pero a pesar de ello, o mejor, para recoger también lo universal en este modo de su concreta realidad, debemos anteponer algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu. Y hemos de hacerlo más bien en la forma de unas cuantas afirmaciones; porque no es aquí el lugar de exponer especulativamente la idea del espíritu. Diremos lo necesario para que sea comprendido por los oyentes que tengan cierto grado de formación intelectual. Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico, como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia.

b) El concepto del espíritu.—Lo primero que hemos de exponer, por tanto, es *la definición abstracta del espíritu*. Y decimos [que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia,

pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Solo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre.

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así —debemos decir— es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Es este un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu. La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, que consiste en una pluralidad y busca su unidad, es decir, que tiende a anularse a sí misma y busca su contrario. Si la alcanzara, ya no sería materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo. La materia tiene su

sustancia fuera-de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.

Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque este es siempre libre en sí y por sí.

Lo primero que el espíritu sabe de sí, en su forma de individuo humano, es que *siente*. Aquí todavía no hay ninguna objetividad. Nos encontramos determinados de este y de aquel modo. Ahora bien, yo trato de separar de mí esa determinación y acabo contraponiéndome a mí mismo. Así mis sentimientos se convierten en un mundo exterior y otro interior. A la vez surge una peculiar manera de mi determinación, a saber, que me siento defectuoso, negativo, y encuentro en mí una contradicción, que amenaza deshacerme. Pero yo existo. Esto lo sé, y lo opongo a la negación, al defecto. Me conservo, y trato de anular el defecto; y así soy un *impulso*. El objeto a que el impulso se dirige es entonces el objeto que me satisface, que restablece mi unidad. Todo viviente tiene impulsos. Así somos seres naturales; y el impulso es algo sensible. Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica. Pero en estas intuiciones de los objetos a que el impulso se dirige, estamos

sitos inmediatamente en lo externo y nosotros mismos somos externos. Las intuiciones son algo singular, sensible; y lo mismo es el impulso, cualquiera que sea su contenido. Según esta determinación el hombre sería idéntico al animal; pues en el impulso no hay autoconciencia. Pero el hombre sabe de sí mismo; y esto le diferencia del animal. Es un ser *pensante*; pero pensar es saber de lo universal. El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado, esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y solo por cuanto pongo el contenido en lo simple, hácese universal e ideal.

Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas está unidas en el animal, el cual no rompe por si mismo esta unión (que solo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según *fines* y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal. Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo, su libertad positiva. El animal no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. También el animal tiene, como ser vivo, la fuente de sus movimientos en sí mismo, pero no es estimulado por lo exterior, si el estímulo no está ya en él; lo que no corresponde a su interior, no existe para el animal. El animal entra en dualidad consigo mismo, por sí mismo y dentro de sí mismo. No puede intercalar nada entre su impulso y la satisfacción de este; no tiene voluntad, no puede llevar a cabo la inhibición. El estímulo comienza en su interior y supone un desarrollo inmanente. Pero el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino

porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad.

El pensamiento que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Solo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu solo es como su resultado. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se hallan tan separados aquí, como la forma de la simplicidad en el grano y el curso del desarrollo en la planta.

Todo individuo tiene en sí mismo un ejemplo más próximo. El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es solo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es solo la determinación, el deber. El animal acaba pronto su educación; pero esto no debe considerarse como un beneficio de la naturaleza para con el animal. Su crecimiento es solo un robustecimiento cuantitativo. El hombre, por el contrario, tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado.

La naturaleza de Dios nos da el ejemplo más sublime. Propiamente no es un ejemplo, sino lo universal, la verdad misma, de que todo lo demás es un ejemplo. Las antiguas religiones han llamado a Dios espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha

revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones. Si careciera de ella, podría ser que el pensamiento se encontrara en otras religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón.

Pasemos ahora a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene —y por ella se rigen— todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un supuesto. Es

como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia. Esta sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere. En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como: «Este Estado no habría sucumbido, si hubiese existido un hombre que… etcétera.» Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues este es *uno solo*. El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y este es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu. En la vida ordinaria decimos: este pueblo ha tenido esta idea de Dios, esta religión, este derecho, se ha forjado tales representaciones sobre la moralidad. Consideramos todo esto a

modo de objetos exteriores que un pueblo ha tenido. Pero ya una consideración superficial nos permite advertir que estas cosas son de índole espiritual y no pueden tener una realidad de otra especie que el espíritu mismo, la conciencia que del espíritu tiene el espíritu.

Pero esta es, a la vez, como ya se ha dicho, conciencia de sí mismo. Aquí puedo caer en el error de tomar la representación de mí mismo, en la conciencia de mí mismo, como representación del individuo temporal. Constituye una dificultad para la filosofía el hecho de que la mayoría piense que la autoconciencia no contiene más que la existencia particular empírica del individuo. Pero el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre; ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura, que es a la vez su esencia. Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería mida. La conciencia de sí mismo es pues un concepto filosófico que solo en una exposición filosófica puede alcanzar completa determinación. Esto sentado, lo segundo que debemos tener en cuenta es que la conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia. El espíritu es ante todo su propio objeto. Mientras lo es para nosotros, pero sin todavía conocerse a sí mismo, no es aún su objeto según su verdadero modo. Pero el fin es saber que solo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad —el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo—, la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia. Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera.]

c) El contenido de la historia universal.—Según esta determinación abstracta, puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*. Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y

como no lo saben, no lo son. Solo saben que hay *uno* que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es solo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que tina dura servidumbre de lo humano. Solo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación. Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado en seguida en los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma. Ya he llamado la atención sobre esta *diferencia* entre el *principio* como tal y su aplicación, o sea, su *introducción y desenvolvimiento* en la realidad del espíritu y de la vida; volveremos en seguida sobre esto, pues es una determinación fundamental de nuestra ciencia y hay que fijarla esencialmente en el pensamiento. Esta diferencia que acabamos de hacer resaltar con respecto al principio *cristiano*, a la autoconciencia de la libertad, existe también esencialmente con respecto al principio de la *libertad* en general. La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad —un progreso que debemos conocer en su necesidad.

Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad —esto es, que los orientales solo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y *nosotros* que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre como *hombre*— suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos. Pero esta es una observación de pasada. Antes hemos de explicar todavía algunos conceptos.

Hemos indicado ya que lo que constituye la razón del espíritu en su determinación, lo que constituye la determinación del mundo espiritual y —puesto que el mundo sustancial y físico está subordinado o, dicho con una expresión especulativa, no tiene verdad frente al primero— el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice. Pero nunca se ha sabido ni experimentado mejor que en la época actual hasta qué punto esta libertad, tal como ha sido formulada, es indeterminada todavía, hasta qué punto es una palabra infinitamente ambigua, y, siendo lo más alto, trae consigo infinitos equívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles. Mas por ahora nos contentaremos con aquella definición general. Hemos llamado la atención, además, sobre la importancia de la diferencia infinita entre el principio, o lo que es solo en sí, y lo que es en la realidad. Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia —puesto que esta es, según su concepto, un saber de sí— y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu.

[La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo./Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.

Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos son existencias por sí —no estamos aquí tratando del espíritu en sí— y como tales tienen una existencia natural. Son naciones, y, por tanto, su principio

es un principio natural. Y como los principios son distintos, también los pueblos son naturalmente distintos. Cada uno tiene su propio principio, al cual tiende como a su fin. Alcanzado este fin, ya no tiene nada que hacer en el mundo.

Hay que considerar, por tanto, el espíritu de un pueblo como el desarrollo del principio, que está encubierto en la forma de un oscuro impulso, que se expansiona y tiende a hacerse objeto. Este espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación. Siendo espíritu, solo puede ser aprehendido espiritualmente, mediante el pensamiento; y nosotros somos quienes concebimos el pensamiento. Pero además el espíritu del pueblo se aprehende a sí mismo con el pensamiento. Hemos de considerar, por tanto, el concepto determinado, el principio de este espíritu. Este principio es en sí muy rico y se despliega diversamente; pues el espíritu es vivo y activo y su actividad se refiere al producto de sí mismo. Él solo es quien se manifiesta en todos los hechos y direcciones del pueblo, quien se realiza y goza y comprende a sí mismo. La religión, la ciencia, las artes, los destinos y acontecimientos constituyen su desenvolvimiento. Todo esto, y no la naturaleza física del pueblo (como la derivación de la palabra *natío* de *nasci* podría sugerir), da al pueblo su carácter. En su actuación, el espíritu del pueblo solo conoce, al principio, los fines de su determinada realidad; todavía no se conoce a sí mismo. Pero tiene la tendencia a aprehender sus pensamientos. Su actividad suprema es el pensamiento; y así en su actuación suprema trata de comprenderse a sí mismo. Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no solo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y esta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.

El modo abstracto en la progresión del espíritu de un pueblo es el curso sensible del tiempo, primera actividad. El movimiento más concreto es la

actividad espiritual. Un pueblo hace progresos en sí mismo, experimenta adelanto y decadencia. Aquí viene la categoría de la *educación*, que puede ser educación ascendente o deformación. Esta última es para el pueblo producto o fuente de su ruina. Con la palabra educación no se ha precisado todavía nada sobre el contenido sustancial del espíritu del pueblo. Es un término formal y se construye en general mediante la forma de la universalidad. El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo el que obra según principios universales. La educación es una forma del pensamiento. Más concretamente: la educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos, sino que se recoja. Gracias a esto da al objeto una posición libre y se habitúa a conducirse teóricamente. Con esto va unido el hábito de aprehender los distintos aspectos en su singularidad y de analizar las circunstancias, de aislar las partes, de abstraer, dando inmediatamente a cada uno de estos aspectos la forma de la universalidad. El hombre educado conoce en los objetos los distintos aspectos; estos existen para él; su reflexión educada les ha dado la forma de la universalidad. Sabe también dejar que en su conducta se manifieste cada aspecto particular. El ineducado, por el contrario, al aprehender lo principal, puede echar a perder, con la mejor intención, media docena de otras cosas. Por cuanto el hombre educado fija los distintos aspectos, obra concretamente; está habituado a obrar según puntos de vista y fines universales. La educación expresa, pues, esta sencilla determinación: imprimir a un contenido el carácter de lo universal.

Sin embargo, el desarrollo del espíritu, como movimiento del que ha surgido la educación, debe ser considerado de un modo todavía más concreto. El carácter general del espíritu consiste en la *posición* de las determinaciones que tiene *en sí*. Esto puede entenderse también en sentido subjetivo; y entonces se llaman disposiciones a lo que el espíritu es en sí y, por cuanto el espíritu existe en la realidad, se las llama propiedades y aptitudes. El producto mismo solo se considera entonces en forma subjetiva. En la historia, por el contrario, el producto existe en la forma en que ha sido producido por el espíritu, como objeto, hecho, obra del espíritu.

El espíritu del pueblo es un saber; y la actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu del pueblo consiste en que este conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. Es de advertir, con respecto a estas determinaciones, que se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso; la serie de sus actos es el hombre mismo. Nos figuramos muchas veces que la intención, el propósito puede ser excelente, aunque los actos no valgan nada. En el individuo puede suceder, desde luego, que el hombre se disfrace; pero esto es algo muy parcial. La verdad es que lo externo no es distinto de lo interno. Semejantes refinamientos de distinciones momentáneas no se dan en la historia. Los pueblos son lo que son sus actos. Los actos son su fin.

El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo. Todo pueblo tiene esta sensación. El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella. Si consideramos el periodo de esta producción, encontramos que el pueblo trabaja aquí para el fin de su espíritu, y lo llamamos moral, virtuoso, fuerte, porque produce lo que constituye la íntima voluntad de su espíritu y defiende su obra, en la labor de su objetivación, contra todo poder externo. La separación de los individuos con respecto al todo no tiene lugar todavía; esta solo aparece posteriormente, en el periodo de la reflexión. Cuando el pueblo ha hecho de sí mismo su propia obra, desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad. El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es. Y el espíritu se goza en esta su obra, en este su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad solo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Solo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. Cuando el pueblo se ha formado por completo y ha alcanzado su fin, desaparece su más profundo interés. El espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Ocúpase en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el periodo en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. Quizá también el pueblo, renunciando a diversos aspectos de su fin, se ha contentado con un ámbito menor. Aunque acaso su imaginación haya rebasado este ámbito, hubo de renunciar a aquellos fines, al ver que no se presta la realidad a ellos, y limitar su fin a esta realidad. Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es

meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés solo existe donde hay oposición, antítesis.

La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que solo le queda la duración formal y en la que la plenitud y la profundidad del fin ya no necesitan expresarse; es, por decirlo así, una existencia posible y externa, que ya no profundiza en la cosa. Así mueren los individuos, así mueren los pueblos de muerte natural. Aunque los últimos continúen existiendo, es la suya una existencia sin interés y sin vida, que no siente la necesidad de sus instituciones, precisamente porque la necesidad está satisfecha; es una nulidad y hastío político. Lo negativo no aparece entonces como oposición, ni lucha. Así, por ejemplo, las antiguas ciudades imperiales, que han sucumbido, inocentes, sin saber cómo. Un pueblo puede encontrarse muy a gusto en semejante muerte, aunque haya quedado fuera de la vida de la idea. Entonces sirve de material a un principio superior, tórnase provincia de otro pueblo, en el que rige un principio superior. Pero el principio al que ha llegado un pueblo es algo real. Aunque este halle en la costumbre su muerte, es lo cierto que, como ente espiritual, no puede morir, sino que se abre paso hacia algo superior. La caducidad puede conmovernos; pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu. El espíritu está puesto de manera que realiza de esa suerte su absoluto fin último. Y así debemos reconciliarnos con su caducidad.

El espíritu de un pueblo particular está sujeto, pues, a la caducidad; declina, pierde su significación para la historia universal, cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal.

d) El proceso del espíritu universal.—Pero como el pueblo es un universal, un género, ofrécesenos una determinación más. El espíritu del pueblo, por cuanto es género, existe por sí. En esto consiste la posibilidad de que lo universal, que hay en él, aparezca como lo contrario de él. Su negación se hace manifiesta en él mismo. El pensamiento se eleva sobre la actuación inmediata; y de este modo su muerte natural aparece como un suicidio. Observamos así, de una parte, la decadencia que el espíritu del pueblo se prepara. La manifestación de la muerte tiene distintas formas; la ruina arranca de dentro, los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancial no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto. Así lo negativo, como descomposición interior, parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita al pueblo la posesión de la soberanía y es causa de que cese de ser pueblo. Mas este poder extremo pertenece solo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo.

Pero otro momento sigue al de la caducidad. La vida sucede a la muerte. Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurados Pues el pensamiento es lo universal, el género, que no muere, que permanece igual a sí mismo. La forma determinada del espíritu

no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación es una actividad del pensamiento, es a la vez conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal *de lo que fue*. Su principio ya no es este inmediato contenido y fin, tal como fue, sino la esencia de ello.

Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse. Este pensamiento, esta reflexión, no tiene ya ningún respeto a lo inmediato, que conoce como un principio particular, y entonces el espíritu subjetivo se separa del universal. Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual se propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, destácase el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas.

Pero aquí está el origen de un principio superior. La dualidad implica, trae consigo la necesidad de la unión; porque el espíritu es uno. Y es vivo y bastante fuerte para producir la unidad. La oposición en que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción, conduce al principio superior. Los griegos, durante su periodo de florecimiento, en su serena moralidad, no tenían el concepto de la libertad universal. Tenían, sí, lo καθῆκου, lo decente; pero no una moralidad o conciencia moral. Una moralidad, que es la vuelta del espíritu sobre sí, la reflexión, la fuga del espíritu dentro de sí, no existía; esto solo comenzó en Sócrates. Mas tan pronto como nació la reflexión y el individuo se retrajo en sí y se separó de la conducta general, para vivir en sí y según sus propias determinaciones, surgió la ruina, la contradicción. Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está el principio superior. Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia. La disensión encierra, pues, lo superior de la conciencia; pero este

algo superior tiene un aspecto que no entra en la conciencia. La oposición solo puede ser recogida en la conciencia, cuando ya existe el principio de la libertad personal.

El resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivizarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación de su ser, pero aprehende por otro lado lo universal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación. La realidad sustancial de este espíritu del pueblo ha variado; esto es, su principio se ha transfundido en otro principio superior.

Lo más importante, el alma, lo principal en la concepción y comprensión filosófica de la historia, es tener y conocer el pensamiento de este tránsito. Un individuo recorre distintas fases en la educación y permanece el mismo individuo; e igualmente un pueblo, hasta la fase que sea la fase universal de su espíritu. En este punto se halla la necesidad interna, la necesidad conceptual de la variación. Pero la impotencia de la vida se revela —a lo cual ya hemos aludido— en que el comienzo y el resultado son distintos. Así también, en la vida de los individuos y pueblos. El espíritu de un pueblo determinado es solo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento —y a la vez empero el oriente de un nuevo principio. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.

El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la

naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea.

e) El fin último.—Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la humanidad y que el espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empuje. Las consideraciones referentes a este fin último se enlazan con lo que se ha dicho antes respecto al espíritu del pueblo. Se ha dicho que lo importante para el espíritu no puede ser otra cosa que él mismo. No hay nada superior al espíritu, nada más digno de ser su objeto. El espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es. Este es, sin embargo, un pensamiento general y abstracto, y hay un hondo abismo entre este pensamiento del cual decimos que es el supremo y único interés del espíritu —y lo que vemos que constituye los intereses de los pueblos y de los individuos en la historia. En la visión empírica contemplamos fines e intereses particulares, que han ocupado durante siglos a los pueblos; piénsese, por ejemplo, en la lucha entre Cartago y Roma. Y hay que franquear un hondo abismo para llegar a descubrir en los fenómenos de la historia el pensamiento del cual hemos dicho que constituye el interés esencial. La antítesis entre los intereses que aparecen en primer término y el interés absoluto del espíritu, que hemos indicado, será discutida posteriormente. Pero fácilmente se comprende, por lo menos, el pensamiento general del concepto, según el cual, el espíritu libre se refiere necesariamente a sí mismo, ya que es un espíritu libre; de otro modo, sería dependiente y no libre. Si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo —ambas cosas son idénticas—, puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí, para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad. Si, pues, determina así el fin, queda definida la progresión exactamente, en el sentido de que no es considerada como un mero aumento. Podemos

añadir enseguida que, hablando de nuestra conciencia habitual, concedemos también que la conciencia ha de recorrer fases de educación, para conocer su esencia.

El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad. Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto. Este proceso, que es una conciliación del espíritu consigo mismo, mediante sí mismo, no mediante otro, implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de esta, tan pronto de esta otra manera. Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. Todas son fases del conocimiento de sí mismo. El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu.

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como

su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan solo cómo el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a la plena conciencia. Hemos explicado antes el fin último de este proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.

A esta concepción de un proceso mediante el cual el espíritu realiza su fin en la historia, opónese una representación muy difundida sobre lo que es el ideal y sobre la relación que este tiene con la realidad. Nada más frecuente ni corriente que el lamento de que los ideales no pueden realizarse en la efectividad —ya se trate de ideales de la fantasía o de la razón—; y, en particular, de que los ideales de la juventud quedan reducidos a ensueños por la fría realidad. Estos ideales que así se despeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, puede no ser ley para la realidad universal; así como la ley universal no es solo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella. Puede suceder, sin duda, que tales ideales no se realicen. El individuo se forja con frecuencia representaciones de sí mismo, de los altos propósitos y magníficos hechos que quiere ejecutar, de la importancia que tiene y que con justicia puede reclamar y que sirve a la salud del mundo. Por lo que toca a tales representaciones digo que deben quedar en su puesto. Cabe soñar de sí mismo muchas cosas que no son sino representaciones exageradas del propio valor. Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medies en su progresión.

Pero por ideales entiéndense también los ideales de la razón, las ideas del bien, de la verdad, de lo mejor en el mundo; ideas que exigen verdaderamente su satisfacción. Considérase como injusticia objetiva el que

esta satisfacción no tenga lugar. Poetas como Schiller han expresado con sensibilidad conmovedora su dolor por ello. Si pues afirmamos, frente a esto, que la razón universal se realiza, quiere decir que no nos referimos al individuo empírico, el cual puede ser mejor y peor, porque aquí el acaso, la particularidad, obtiene del concepto el poder de ejercitar su enorme derecho. Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que solo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más fácil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo. La censura puede estar fundada, ciertamente; pero es mucho más fácil descubrir lo defectuoso que lo sustancial (por ejemplo, en las obras de arte). Los hombres creen con frecuencia que ya lo han hecho todo, cuando han descubierto lo con razón censurable. Tienen, sin duda, razón en censurarlo; pero, por otra parte, no tienen razón en desconocer el aspecto afirmativo de las cosas. Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general. La juventud está siempre descontenta. La causa de esta moderación en la vejez es la madurez del juicio, que no solo tolera lo malo, por desinterés, sino que, adoctrinada más profundamente por la seriedad de la vida, penetra en lo sustancial y meritorio de las cosas; lo cual no es benevolencia, sino justicia.

Pero en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina

razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad, pues la razón es la percepción de la obra divina.

Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura. Pero este consuelo solo es, sin embargo, el sustitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino.

El contenido, que forma el fondo de la razón, es la idea divina y esencialmente el plan de Dios. Considerada como historia universal, la razón no es en la voluntad del sujeto, igual a la idea; solo la eficiencia de Dios igual a la idea. Pero, en la representación, la razón es la percepción de la idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (Logos), de lo verdadero. La verdad de lo verdadero —es el mundo creado, Dios habla; se expresa a sí mismo, es la potencia de expresarse, de hacerse oír. Y la verdad de Dios, la copia de Dios, es la que se percibe en la razón. La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal; que solo lo real es un ideal; que la idea se hace perceptible.]

2. *Los medios de la realización*

a) La individualidad.—La cuestión inmediata no puede ser más que esta: ¿qué *medios* usa la idea? Esto es lo segundo que ha de considerarse aquí.

Esta cuestión de los *medios* por los cuales la libertad se produce en un mundo, nos conduce al fenómeno de la historia misma. Si la libertad, como tal, es ante todo el concepto interno, los medios son, en cambio, algo externo; son lo aparente, que se expone en la historia tal como se ofrece inmediatamente a nuestros ojos. Ahora bien, la *primera visión* que de la historia tenemos nos presenta las acciones de los hombres, como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquellos; pero también naciendo de sus caracteres y talentos. Nos presenta esas acciones de tal modo, que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos *motores*. Los individuos quieren, sin duda, en parte, fines universales; quieren un *bien*. Pero lo quieren de tal modo que este bien es de naturaleza limitada; por ejemplo, sienten el noble amor a la patria, pero acaso a una comarca que está en una relación insignificante con el mundo y con el fin universal del mundo; o sienten el amor a la familia, a los amigos —la bondad en general. En suma, aquí tienen todas las *virtudes* su lugar. En ellas podemos ver realizada la determinación de la razón en estos sujetos mismos y en los círculos de su acción. Mas estos son individuos particulares, que están en escasa proporción con la masa del género humano —por cuanto debemos compararlos, como individuos, con la masa de los restantes individuos— y asimismo el radio de acción que tienen sus virtudes, es relativamente poco extenso. Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad.

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no solo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no es solo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta doloroso reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿*a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones. Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal. Desde un principio hemos desdeñado emprender el camino de la reflexión que, sobre aquel cuadro de

lo particular, nos elevase a lo general. Por otra parte, el interés de aquella reflexión sentimental no consiste propiamente tampoco en cernerse sobre aquellas visiones y los sentimientos correspondientes, y en resolver de hecho los enigmas de la providencia, que aquellas consideraciones nos han propuesto, sino más bien en complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo. Volvamos, pues, a la posición que habíamos adoptado. Los aspectos que indiquemos contendrán las determinaciones esenciales para responder a las preguntas, que puedan plantear aquellos cuadros.

Lo primero que advertimos es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es *en sí*, su naturaleza, su concepto —es solamente *algo universal y abstracto*. El principio, la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los principios, etc., existen solo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que solo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Solo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí.

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que *rilo sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello. Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi* fin. He de satisfacer a la vez *mi* fin, en el fin por el cual trabajo, aunque este tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo. Y si los hombres han de interesarse por algo, necesitan poder actuar en ello, esto es, exigen que el interés sea su propio interés y quieren tenerse a sí mismos en él y encontrar

en él el sentimiento de su propio yo. Hay que evitar en esto un malentendido. Se censura, se critica en mal sentido (con razón) a todo individuo, que es interesado —interesado en general—, esto es, que solo busca su provecho privado, es decir, este provecho privado aisladamente, que solo busca *su* medro, sin consideración al fin universal, con ocasión del cual busca su fin particular, en parte aun contra aquel, y con perjuicio, menoscabo y sacrificio de aquel fin universal. Pero quien trabaja por una cosa, no está solo interesado en general, sino que está interesado *en ella*. El lenguaje expresa esta distinción exactamente. Nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos. Son individuos particulares, es decir, tienen necesidades, apetitos, intereses particulares, peculiares, aunque comunes con otros, esto es, los mismos que otros, no diferentes, por el contenido, de los de los otros. Entre estos intereses está no solo el de las propias necesidades y voluntad, sino también el de la propia manera de ver y convicción, o, por lo menos, el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya. Entonces los hombres exigen que, si han de laborar por una causa, esta les agrade; quieren estar en ella con su opinión y convicción de la bondad de la cosa, de su legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etcétera. Este es particularmente un rasgo esencial de nuestro tiempo, en que los hombres son poco atraídos hacia las cosas por el asentimiento y la autoridad, y prefieren consagrar su actividad a una cosa, por propia razón, por convicción y creencia independientes.

[En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humanas; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es, como se ha dicho, esa idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral. Objetivamente consideradas, la idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad

y la libertad. Es la lucha del hombre contra el sino. Pero no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en el de la idea divina, y preguntamos: ¿cómo cabe conciliar esta alta idea con la libertad humana? La voluntad del individuo es libre, cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. ¿Cómo entonces lo universal, lo racional puede determinar la historia? Esta contradicción no puede aclararse aquí con todo detalle. Pero piénsese en lo siguiente:

La llama consume el aire y es alimentada por la leña. El aire es la única condición para el crecimiento de los árboles. La leña, cooperando a consumir el aire, mediante el fuego, lucha contra sí misma y contra su propia fuente; y, sin embargo, el oxígeno del aire subsiste y los árboles no cesan de reverdecer. Asimismo, si uno quiere hacer una casa, ello solo depende de su albedrío; pero los elementos deben todos ayudarle. Y, sin embargo, la casa existe para proteger a los hombres contra los elementos. Estos son, por tanto, usados contra ellos mismos; pero la ley universal de la naturaleza no es menoscabada por ello. Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hierro, la madera y la piedra. Los elementos son empleados para trabajar estos materiales: el fuego, para fundir el hierro; el aire, para atizar el fuego; el agua, para poner en movimiento las ruedas, cortar la madera, etc. El resultado es que el aire, que cooperó, es contenido por la casa, y lo mismo el agua de la lluvia y el estrago del fuego, en la parte en que la casa es incombustible. Las piedras y las vigas obedecen a la gravedad, propenden a caer y hundirse, pero mediante ellas se alzan altas paredes. Los elementos son, pues, usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. De igual modo satisfácense las pasiones. Desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder *contra* ellas. En la vida diaria vemos que existe un derecho, que nos protege; y este derecho se da por sí mismo, es una manera sustancial de obrar los hombres, modo de obrar que, frecuentemente, va dirigido contra los intereses y fines particulares de los hombres. En cada caso particular, los

hombres persiguen sus fines particulares contra el derecho universal; obran libremente. Pero ese elemento sustancial universal, el derecho, no por eso es menoscabado. Así sucede también en el orden universal. Aquí las pasiones son un ingrediente y lo racional el otro. Las pasiones son el demento activo. En modo alguno son siempre opuestas a la moralidad; antes bien, realizan lo universal. Por lo que toca a lo moral, en las pasiones, es cierto que estas tienden al propio interés y así aparecen por una parte malas y egoístas. Sin embargo, lo activo es siempre individual: yo soy lo que soy en la acción; es mi fin el que trato de cumplir. Pero este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular.

La pasión se considera como algo que no es bueno, que es más o menos malo; el hombre —se dice— no debe tener pasiones. La palabra pasión no es, empero, justa para lo que quiero expresar aquí. Me refiero aquí, en general, a la actividad del hombre, impulsada por intereses particulares, por fines especiales, o, si se quiere, por propósitos egoístas, de tal suerte que estos ponen toda la energía de su voluntad y carácter en dichos fines, sacrificándoles los demás fines posibles, o, mejor dicho, todo lo demás. Este contenido particular está tan unido a la voluntad del hombre, que la determina totalmente y resulta inseparable de ella; de este modo es lo que es. El individuo es, como tal, algo que existe; no es el hombre en general (pues este no existe), sino un hombre determinado. El carácter expresa igualmente esta determinación de la voluntad y de la inteligencia. Pero el carácter comprende, en general, todas las particularidades y maneras de conducirse en las relaciones privadas, etc.; no es una determinación particular puesta en la realidad y la actividad. Por tanto, cuando diga: pasión, entenderé la determinación particular del carácter, por cuanto estas determinaciones de la voluntad no tienen solamente un contenido privado, sino que son el elemento impulsor y activo de los actos universales. No se hablará aquí de los propósitos en el sentido de interioridades impotentes, con las cuales los caracteres débiles se desmientan y paren ratones.]

Decimos, pues, que nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al interés en el cual la

individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*. La pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad —cuyo contenido o fin queda todavía indeterminado—; lo mismo que en la propia convicción, en la propia evidencia y certeza. Lo que importa entonces es el contenido que tenga mi convicción, e igualmente el fin que persiga la pasión, y si el uno o el otro es de naturaleza verdadera. Pero a la inversa, si lo es, entonces, para que entre en la existencia, para que sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva, que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión y la convicción.

De esta explicación sobre el segundo momento esencial de la realidad histórica de un fin en general, resulta que —si de pasada nos fijamos en el Estado— un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización. Esta proposición es sumamente importante por sí. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines. El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el periodo de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. *Pero la historia universal* no comienza con *ningún fin consciente* —como sucede en los *grupos* humanos *particulares*, donde el impulso sencillo de la conciencia tiene el fin consciente de asegurar su vida y propiedad, y más tarde, una vez llevada a cabo la convivencia, el fin se determina más precisamente en el de conservar la ciudad de Atenas o la de Roma, etc., y la labor sigue determinándose más precisamente aún en cada una de las dificultades o necesidades que surgen. La historia universal comienza con su fin general: que el *concepto* del espíritu sea satisfecho solo *en sí*, esto es, como

naturaleza. Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia. Presentándose así en la forma de *ser natural*, de *voluntad natural*, eso que se ha llamado el lado subjetivo, o sea, las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste solo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión y ha sido puesto en cuestión y ha sido negado también muchas veces y difamado y despreciado como fantasía, como filosofía. Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal —creencia que, como se ha dicho también, será solo el resultado y no tiene aquí mayores pretensiones—. Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero, además, esta razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella. La *unión* de lo universal, que es en sí y por sí, y de lo particular, de lo subjetivo, y la afirmación de que ella sola es la verdad, son tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la lógica, en esta forma general. Pero en el *curso* mismo de la historia universal, como curso aún en movimiento, el lado subjetivo, la conciencia, no sabe todavía cuál es el puro y último fin de la historia, el concepto del espíritu; en efecto, este no es todavía el contenido de su necesidad e interés. Pero, aunque sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante estos. Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo *concebible*, como suele decirse. Pero trataré de hacerlo imaginable y más claro mediante ejemplos.

Dicho nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, .algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y esta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquel contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene, además, otra determinación general. En la intención del autor solo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito, y este implica su castigo. Esto no habrá estado en la conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña, además, que la sustancia de la acción, y por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquel que la ejecutó, se convierte en un contragolpe que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner solo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa

esencialmente. César, hallándose en peligro de perder la posición —si no todavía preponderante, al menos igual— a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales, aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y, con ella, el poder del orden externo jurídico. Los combatió, pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de este. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin —que en un principio era negativo—, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo solo su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre. Los grandes hombres se sienten interiormente impulsados, y este instinto es el apoyo que tienen contra aquellos que emprenden el cumplimiento de tal fin en su interés. Los pueblos se reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente.

[Lo que un pueblo es, los elementos que se distinguen en un pueblo, es cosa que pertenece al fenómeno general. El otro principio de este fenómeno general es la individualidad. Y ambos principios pertenecen juntos a la realidad de la idea. En el pueblo, en el Estado, importa la esencia de ambos aspectos, la modalidad de su separación y unión. Este es el proceso vivo mediante el cual vive la idea. La idea es primeramente algo interno e inactivo, algo irreal, pensado, representado; es lo interno en el pueblo. Y aquello mediante lo cual este algo general se exterioriza para realizarse en la actividad del individuo, que traslada lo interno a la realidad y que hace

que eso que se llama falsamente realidad, la mera exterioridad, sea conforme a la idea.

La individualidad misma, mientras no es espiritual o no está educada, puede incluirse en esa mera exterioridad. El individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo sustancial y cuanto más enérgicamente está la idea impresa en él. Esta relación de lo universal con la subjetividad es lo importante. Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, como ser eterno en sí y por sí, como esencial. Este desarrollo de la conciencia viva, mediante el dial se conoce el ser en sí y por sí, no existe en su recto modo, en la forma de la universalidad. Cuando la voluntad es meramente interna y está adormecida, es mera voluntad natural; todavía no ha encontrado lo racional. Lo justo, el sentido de lo justo como tal, no existe aún para ella. Solo cuando los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, el motor inmóvil, como dice Aristóteles, que es lo que mueve a los individuos. Para que sea este el motor, es menester que el sujeto se haya desarrollado por sí, hasta convertirse en libre peculiaridad. Es menester, pues, que este eterno inmóvil llegue a la conciencia y, además, que los sujetos individuales sean libres, independientes por sí. Consideramos aquí a los individuos en su pueblo, como hemos de considerar en la historia universal a los pueblos que se han desarrollado por sí mismos.

La idea tiene en sí misma el destino de saberse a sí misma, de la actividad. Es la vida eterna de Dios en sí mismo, por decirlo así, antes de la creación del mundo; es el nexo lógico. Le falta todavía la forma del ser en la inmediatez. Es primeramente lo universal, interno y representado. Pero lo segundo es: que la idea debe dar un paso más y hacer justicia a la antítesis, que al principio existe en ella idealmente; esto es, debe poner, afirmar la diferencia. Así se distingue la idea en su modo libre, universal, en el cual permanece en sí misma, y la idea como reflexión en sí, puramente abstracta. Por cuando la idea universal aparece así por un lado, determina el otro lado como su ser formal para sí, como libertad formal, como unidad abstracta de la conciencia de sí mismo, como infinita reflexión en sí, como infinita

negatividad; un yo, que se opone a toda realización como átomo, el extremo de la contraposición, lo contrario de la entera plenitud de la idea. La idea universal es, por tanto, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre albedrío por otro. Dios y el todo se han escindido y cada uno se ha afirmado como otro; pero el ser cognoscente, el yo, está de modo tal que para él también existe lo otro. Si se desarrolla esto encuéntrtase contenida en ello la creación de espíritus Ubres, del mundo, etc. Ese otro, el átomo, que es a la vez multiplicidad, es lo finito en general. Es por sí solamente la exclusión de lo otro, que, por consiguiente, tiene en él sus límites, sus barreras, y, por tanto, también es algo finito. Esta reflexión en sí, la conciencia individual de sí mismo, es lo otro frente a la Idea general y, por tanto, en absoluta finitud.

Esta finitud, ápice de la libertad, este saber formal, es —en relación con la dignidad de Dios como idea absoluta que conoce lo que debe ser— el leí reno en que nace el elemento espiritual del saber, como tal, y, por tanto, también el lado de lo absoluto, el lado de su realidad, aunque solo formal. El problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis. Para el yo, lo otro es lo divino, y así existe la religión; pero además, en la forma de lo otro, como mundo en general, es el ámbito universal de lo finito. El yo es, en este ámbito, su propia finitud; por este lado se concibe como finito y, de este modo, es el punto de vista de los fines finitos, del fenómeno. La reflexión en sí, esa libertad, es abstractamente el momento formal de la actividad de la idea absoluta. El que se conoce a sí mismo, primeramente se quiere a sí mismo y se quiere en todo; esta su subjetividad, que se conoce a sí misma, debe existir en toda objetividad. Tal es la certeza de sí mismo; y puesto que la subjetividad no tiene otro contenido, esta certeza debe llamarse el impulso de la razón —del mismo modo que en la piedad solo se trata de que el sujeto se salve. El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce, sino como ser finito, en su inmediatez; y esta es la esfera de su fenómeno. Se quiere en su particularidad. Tal es el punto en el cual las pasiones residen, y en que la individualidad realiza su particularidad. Una vez que se halla en estado de realizar su finitud, hase duplicado; y reconciliándose de este modo el átomo con su opuesto, los individuos tienen eso que se llama *felicidad*. Pues feliz

se dice a aquel que se halla en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices.

b) Los individuos, como conservadores.—Hay que considerar este momento de la actividad abstracta como el lazo, como el término medio entre la idea universal (que reside en la recámara del espíritu) y lo externo, que saca a la idea de su interioridad y la traslada a la exterioridad. Lo universal, al exteriorizarse, se individualiza. Lo interno por sí sería algo muerto, abstracto; mediante la actividad se convierte en algo existente. A la inversa, la actividad eleva la objetividad vacía y hace de ella la manifestación de la esencia que existe en sí y por sí. Hasta aquí hemos considerado un aspecto en la escisión de la idea; su división en la idea y el átomo (pero átomo que se piensa). Este existe para otro y el otro existe para él. Hay que concebirlo, por tanto, en sí como actividad, como infinita inquietud. En cuanto lo consideramos como un *esto*, tiene un aspecto unilateral y recibe una expresión extrema. Siendo algo a que puede aplicarse el pronombre *esto*, hállase colocado, por una parte, en primera fila; pero es a la vez también lo inmediato, a quien corresponde introducirlo todo en la materia, en lo universal, y extraerlo de ella, para que la voluntad absoluta sea conocida y realizada. Este infinito impulso hacia la unidad, esta tendencia a reducir el dualismo, es el otro aspecto de la escisión. El punto de vista de la finitud consiste en la actividad individual que da existencia a lo universal, realizando sus determinaciones. Un lado consiste aquí en la actividad como tal, por cuanto los individuos tienden a cumplir su voluntad real finita y a procurarse el goce de su particularidad. Pero el otro lado es que aquí se transparentan en seguida fines universales: el bien,

el derecho, el deber. Donde esto no ocurre tenemos el punto de vista de la rudeza, del capricho; el cual hemos de pasar aquí por alto. En la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio de dar validez a la moralidad. Lo universal en las cosas particulares es el bien particular, lo que existe como moral. Su producción es una conservación, por cuanto que conservar es siempre producir; no es simple duración. Esta conservación, la moral, el derecho vigente, es algo determinado; no es el bien en general, lo abstracto. El deber reclama la defensa de esta determinada patria; no de una cualquiera. Aquí está la regla para la actividad moral de los individuos; aquí están los *deberes* y las leyes bien conocidos de todo individuo; esto es lo objetivo en la posición de cada cual. Pues una cosa tan vacía como el bien por el I bien no tiene lugar en la realidad viva. Cuando se quiere obrar, no solo hay que querer el bien, sino que se necesita saber si el bien es esto o aquello. Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo.

El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo, y que no sea una división en castas la que determine a qué menester ha de consagrarse cada cual. La *moralidad* del individuo consiste, además, en cumplir los deberes de su clase. Y esto es cosa fácil de saber; los deberes están determinados por la clase. Lo sustancial de semejante relación, lo racional, es conocido; está expreso en aquello que se llama precisamente el deber. Es inútil trabajo investigar lo que sea el deber. La inclinación a considerar la moral como algo dificultoso puede considerarse más bien como el deseo de dar de lado a los propios deberes. Todo individuo tiene su *clase* y sabe lo que es una conducta justa y honrada. Considerar difícil el discernir lo justo y bueno en las circunstancias ordinarias de la vida privada; creer que es signo de moralidad superior el descubrir muchas dificultades y escrúpulos en ella, es cosa que debe atribuirse a la mala o perversa voluntad, que busca rodeos para eludir sus deberes, los cuales no son difíciles de conocer. Debe

tenerse al menos por una ociosidad del espíritu reflexivo, a quien una voluntad raquítica no da mucho que hacer y que, por tanto, se entretiene consigo mismo perdiéndose en la complacencia moral. La naturaleza de una relación, en la que lo moral es determinante, consiste en lo que es sustancial y en lo que indica el deber. La naturaleza de la relación entre padres e hijos indica sencillamente el deber de portarse conforme a ella. O en la relación jurídica: si yo debo dinero a alguien, con arreglo al derecho he de obrar conforme a la naturaleza de la cosa y devolver el dinero. No hay en esto la menor dificultad. La vida civil constituye el terreno del deber. Los individuos tienen su función asignada y, por tanto, su deber señalado, y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber.

La unión, pues, de ambos extremos, la realización de la idea universal en la realidad inmediata y el encumbramiento de la individualidad hasta la verdad universal, tiene lugar, ante todo, bajo el supuesto de la diversidad e indiferencia recíprocas de ambos lados. Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está, pues, entrelazado con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien, del deber, etc. Los simples apetitos, la barbarie y crudeza dé la voluntad caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal. Estas determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, tienen un contenido determinado. Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro, nos lo representamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.

b) Los individuos históricos.—Pero frente a este contenido universal, que cada uno ha de actualizar con una actividad, mediante la cual se conserva el conjunto de la moralidad, existe un segundo contenido

universal, que se expresa en la historia grande y que plantea la dificultad de conducirse conforme a la moralidad. Anteriormente se ha indicado, al hablar de la progresión de la idea, de dónde surge este contenido universal. No puede caer dentro de la comunidad moral; en esta puede acontecer algo que sea contrario a su contenido universal: un vicio, un engaño, etc., y es reprimido. Pero, en cambio, un conjunto moral, por cuanto es algo limitado, tiene otra universalidad superior, sobre sí. Este algo superior es el que quebranta al inferior. El tránsito de una forma espiritual a la otra consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensamiento. La forma superior, posterior, es el género próximo de la anterior especie, por decirlo así, y existe interiormente, pero todavía no se ha hecho válida; esto es lo que hace vacilar y quebranta la realidad existente.

La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal. No aludimos aquí a la posición de los individuos, dentro del conjunto moral, ni a su conducta moral, ni a sus deberes, sino que tratamos solo de la continuación, prosecución, autoelevación del espíritu a un concepto superior de sí mismo. Pero esta se halla enlazada con una decadencia, con una disolución, destrucción de la realidad precedente, que su concepto se había formado. Esta destrucción acontece, por una parte, en el desarrollo interno de la idea; pero, por otra parte, esta idea es, a su vez, una idea hecha, y los individuos son sus autores y llevan a cabo su realización. Aquí es justamente donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen, empero, históricas; encierran un contenido

universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado. Este contenido universal es un momento de la idea productora, un momento de la verdad que tiende y aspira a sí misma.

Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde. Ahora bien, todo cuanto discrepa de lo existente: propósitos, fines, opiniones, los llamados ideales, todo esto es por igual distinto de lo existente. Los aventureros de toda índole tienen ideales semejantes y su actividad se endereza hacia representaciones contrarias a las circunstancias existentes. Pero el hecho de que esas representaciones, esos buenos motivos, esos principios universales sean distintos de los existentes, no basta a justificarlos. El fin verdadero es exclusivamente aquel contenido al cual el espíritu interno se ha elevado mediante su absoluto poder; y los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquellos que no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario, y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior.

Se puede distinguir aquí entre los fines del individuo histórico y la concepción de que tales fines son solo momentos en la idea universal. Esta concepción es peculiar de la filosofía. Los hombres históricos no deben tenerla; pues son hombres prácticos. Pero saben y quieren su obra, porque está en el tiempo y es lo que ya existe en el interior. Su misión ha sido saber esta noción universal, la fase necesaria y suprema de su mundo, hacer de ella su fin y poner su energía en ella. Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero este no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos. Parecen haberlo sacado simplemente de sí mismos, porque lo sacan del interior, de

una fuente que antes no existía; las nuevas circunstancias del mundo, los hechos que llevan a cabo, aparecen como productos suyos, como interés y obra suya. Pero tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes; saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse; lo que hacen es lo justo. Los demás les obedecen necesariamente, porque sienten esto. Sus discursos y sus acciones son lo mejor que podía decirse y hacerse. Por eso los grandes individuos históricos son solo comprensibles en su lugar; y lo único digno de admiración en ellos es que se hayan convertido en órganos de este espíritu sustancial. Esta es la verdadera relación del individuo con su sustancia universal. De aquí sale todo; esta sustancia es el único fin y poder, lo único querido por tales individuos, lo que en ellos busca su satisfacción y se realiza en ellos. Precisamente por esto tienen esos héroes poder en el mundo. Por cuanto su fin se ajusta al fin del espíritu existente en sí y por sí, el derecho absoluto está de su parte. Pero es un derecho de una naturaleza enteramente peculiar.

El estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo. Este es el fin de los hombres históricos, y en ello encuentran su satisfacción. Se dan cuenta de la impotencia que hay en lo que todavía es actual, en lo que aún brilla y que solo aparentemente es aún la realidad. El espíritu, que se ha ido transformando en el interior, que ha surgido, que está en trance de aparecer, y cuya conciencia ya no se encuentra satisfecha en el mundo presente, no ha encontrado todavía, mediante esta insatisfacción, lo que quiere; lo que quiere no existe aún afirmativamente, y el espíritu está, por tanto, en la fase negativa. Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que estos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo; y no estar satisfecho. Puede faltar muy bien la conciencia de lo afirmativo. Pero aquellos individuos lo sabían de tal suerte, que lo que ellos querían era lo afirmativo. Por de pronto estos individuos se satisfacen a sí mismos, no obran en modo alguno para satisfacer a los demás. Si quisieran hacer esto, tendrían harto que hacer; pues los demás no saben lo que el

tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos. Pero es empresa imposible resistir a aquellos individuos históricos, que son irremediablemente impulsados a realizar su obra. Esta es entonces lo justo; y los demás, aunque no opinen que esto es lo que ellos querían, adhieren a ello, y lo admiten; sienten un poder sobre ellos mismos, .aunque les aparezca como exterior y extraño y vaya contra la conciencia tic su supuesta voluntad. Pues el espíritu progresivo constituye el alma interior de todos los individuos; y es también esa inconsciente interioridad que los grandes hombres les traen a la conciencia. Es lo que ellos quieren verdaderamente. Por esto el gran hombre ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente. Los demás siguen a este conductor de almas, porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio espíritu interno.]

d) El destino de los individuos.—Si arrojamos una mirada al destino de estos individuos históricos, vemos que han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal. Pero como sujetos, distintos de esa su sustancia, [no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino solo cumplir su fin; y la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter. Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin; y en el momento en que lo han conseguido, o han muerto jóvenes, como Alejandro, o han sido asesinados, como César, o deportados, como Napoleón. Cabe preguntar: ¿Qué han logrado para sí? Lo que han logrado es su concepto, su fin, eso mismo que han realizado. Ni ganancia alguna, ni tranquilo goce. Los que estén necesitados de consuelo pueden sacar de la historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido lo que se llama

felices; de felicidad solo es susceptible la vida privada, que puede encontrarse en muy distintas circunstancias externas. Necesitada de consuelo está empero la envidia, a quien lo grande y elevado enoja y que se esfuerza por empequeñecerlo y encontrar defecto en ello, y solo encuentra soportable la existencia de semejante superioridad, cuando sabe que el hombre grande no ha sido feliz. Gracias a esto cree el envidioso establecer un equilibrio entre él y el héroe. De este modo se ha demostrado suficientemente, en los tiempos modernos, que los príncipes no son felices en sus tronos; por eso los toleramos en ellos y encontramos soportable que no nosotros, sino ellos, sean reyes. El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia.

Pero los grandes hombres llevan tras de sí todo un séquito de envidias, que les reprochan como faltas sus pasiones. De hecho cabe aplicar a su vida externa la forma de la pasión y hacer resaltar especialmente el lado moral del juicio, diciendo que sus pasiones los han impulsado. Sin duda, fueron hombres de pasiones, esto es, tuvieron la pasión de su fin y pusieron todo su carácter, todo su genio y naturaleza en este fin. Lo en sí y por sí necesario aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión. Aquellos grandes hombres parecen seguir solo su pasión, solo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su pathos. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubiesen podido hacer absolutamente nada.

El fin de la pasión y de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal. El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decirlo así, algo animal.

El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello. No tiene la mezquindad de querer esto o aquello; no se disipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente a su verdadero gran fin. La pasión es la energía de este fin y la determinante de esta voluntad. Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa. Esta pasión es lo que llamamos también entusiasmo. Sin embargo, usamos la expresión entusiasmo solo cuando los fines son de naturaleza más ideal y universal. El hombre político no es

entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia, que no suele ser atributo de los entusiastas. La pasión es la condición para que algo grande nazca del hombre; no es pues inmoral. Cuando este entusiasmo es de naturaleza verdadera, es a la vez frío. La teoría abraza de una ojeada aquello por lo cual son realizados estos fines verdaderos.

Es de advertir además que los hombres históricos, por el hecho de haber alcanzado su gran fin, que es necesario para el espíritu universal, no solo se han satisfecho a sí mismos, sino que han adquirido otras cosas exteriores. Han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Estos son inseparables. El fin universal y el héroe, ambos se satisfacen. Se puede separar este lado de la propia satisfacción del lado del fin alcanzado; se puede demostrar que los grandes hombres han buscado su luí propio y aun afirmar que *solo* han buscado este fin propio. Estos hombres han obtenido, en efecto, gloria y honores; han sido reconocidos por sus contemporáneos y la posteridad, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia. Pero es absurdo creer que se pueda hacer algo, sin querer recibir satisfacción en ello. Lo subjetivo, como algo meramente particular y que tiene meros fines finitos y particulares, ha de someterse, sin duda, a lo universal. Pero en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial.

La vulgaridad psicológica es la que hace esta separación. Dando a la pasión el nombre de ambición y haciendo con ello sospechosa la moral de aquellos hombres, presenta las *consecuencias* de lo que han hecho como sus *fines*, y rebaja los hechos mismos al nivel de *medios*. Aquellos hombres —dice— han obrado solo por afán de gloria o afán de conquista. Así, por ejemplo, las aspiraciones de Alejandro son consideradas como afán de conquista, como algo subjetivo; no son pues el bien. Esta consideración, llamada psicológica, sabe explicar así todas las acciones, hasta dentro del corazón, dándoles la forma subjetiva según la cual sus autores lo han hecho todo por alguna pasión, grande o pequeña, por una *ambición* y no han sido por tanto hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó parte de Grecia y luego Asia; por tanto, tuvo *ambición* de conquista, obró por afán de gloria, por afán de conquista; y la prueba de que estas pasiones le impulsaron es que hizo cosas que dan gloria. ¿Qué maestro de escuela no ha

demostrado muchas veces ampliamente que Alejandro Magno y Julio César fueron impulsados por tales pasiones, siendo por tanto hombres inmorales? De lo cual se sigue en seguida que él, el maestro de escuela, es un hombre excelente, mejor que Alejandro y César, puesto que no posee tales pasiones; y lo prueba no conquistando el Asia, ni venciendo a Darío ni a Poro, sino viviendo tranquilo y dejando vivir a los demás. Estos psicólogos se entregan también principalmente a la consideración de las particularidades que atañen a las grandes figuras históricas en sus vidas privadas. El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han bebido, han preferido este manjar o este vino a aquel otro o al agua. No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido[23] —y Goethe lo ha repetido dos años después—[24]: no porque el grande hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara. El ayuda de cámara le quita las botas al héroe, le ayuda a acostarse, sabe que le gusta el champagne, etc. Para el ayuda de cámara no hay héroes; solo los hay para el mundo, para la realidad, para la historia. Las personalidades históricas, si son servidas en la historiografía por tales ayudas de cámara psicológicas, salen malparadas. Quedan nivela das y en la misma línea, o más bien un par de peldaños por debajo, de la moralidad que anima a esos finos conocedores de hombres. El Tersites homérico, que critica a los reyes, es una figura de todos los tiempos. Sin duda, no recibe en todos los tiempos los garrotazos que recibió en los tiempos homéricos. Pero la envidia, la obstinación es el dardo que lleva clavado en el cuerpo; y el gusano indestructible que le corroe es el tormento de ver que sus excelentes avisos y admoniciones resultan infructuosos en el mundo. Cabe ver con alegría maligna el sino del tersitismo.

En esta cicatería psicológica hay, por lo demás, una contradicción. Repróchase al hombre histórico el honor y la fama, como si esta hubiese sido su fin. Por otro lado se afirma que lo que tales hombres quieren hacer necesita la aprobación de los demás, esto es: se afirma que la voluntad subjetiva de esos hombres debe ser respetada por los demás. Ahora bien, el honor y la fama contienen precisamente esa aprobación que se exige, ese

reconocimiento de que lo querido por aquellos hombres era lo justo. Los individuos históricos se han fijado un fin que era de hecho la voluntad interna de los hombres. Y sin embargo, justamente esa aprobación que se ha exigido, es objeto de censura después que ha tenido lugar, y se acusa a esos hombres de haber querido el honor y la gloria. Puede replicarse a esto, que el honor y la gloria no importaban nada a aquellos hombres, pues habían despreciado lo ordinario, lo hasta entonces considerado, lo que flota en la superficie. Solo por esto han realizado su obra; de lo contrario habrían permanecido como el común de los hombres y otros habrían hecho lo que el espíritu quería.

Pero entonces se les inculpa de *no* haber buscado el reconocimiento de los hombres, de haber despreciado su opinión. Sin duda su gloria ha procedido del desprecio por lo admitido. Por cuanto lo nuevo que traen al mundo es su propio fin, han sacado de sí mismos su representación de él y lo que realizan es su fin. De este modo están satisfechos. Lo han querido contra la oposición de los demás; y en ello encuentran su satisfacción. Los grandes hombres han querido su fin, para satisfacerse a sí mismos, no para satisfacer las buenas intenciones de los demás. De estas no han sabido nada. Si hubiesen trabajado al dictado de los demás, habrían cometido una limitación y una equivocación. Mejor que nadie lo sabían ellos. César tenía la representación justa de lo que la república romana significaba, a saber: que las leyes estaban ahogadas por la *auctoritas y* la *dignitas*, y que era necesario poner término a esto, que es el albedrío particular. Y pudo llevarlo a cabo, porque era lo justo. Si hubiese seguido a Cicerón, no habría sido nada. César sabía que la república era una mentira, que los discursos de Cicerón eran vanos, que había que crear otra forma en vez de esta forma huera, y que la forma que él trajo era la necesaria. Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso.

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos.]

e) El valor del individuo.—Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y su satisfacción; si admitimos que la felicidad de los individuos sea entregada al imperio del poder natural, y por lo tanto, de la casualidad, a que pertenece; si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar solo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absoluto un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religiosidad. Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho. Cuando hablamos de un medio, nos lo representamos primeramente como algo exterior al fin, algo que no tiene parte alguna en el fin. Pero en

realidad, aun ya las cosas naturales, incluyendo los seres inanimados más comunes que son usados como medios, han de ser de tal índole que sirvan al fin, han de tener algo que les sea común con el fin. Los hombres no se comportan nunca, en ese sentido completamente exterior, como medios para el fin de la razón. A la vez que este, y con ocasión de este, satisfacen también los fines de su particularidad, fines que son distintos, por el contenido, del fin de la razón. Pero no solo esto, sino que además *participan* en aquel fin de la razón y, precisamente por esto, son fines en sí. No son, pues, fines solo formalmente, como los seres vivos en general, cuya vida individual, por su contenido, es algo subordinado a la vida humana y usado legítimamente como medio, sino que son también *fines en sí*, de acuerdo con el contenido de lo que es el fin. En esta determinación está comprendido todo aquello que no podemos menos de considerar ajeno a la categoría de medio: la moralidad y la religiosidad. El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto esta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad. Y decimos, sin poder entrar en mayores desarrollos, que la religiosidad y la moralidad tienen precisamente aquí su terreno y su fuente, y, por consiguiente, son superiores por sí a la necesidad y a la casualidad externa. Pero no ha de olvidarse que solo hablamos aquí de moralidad y religiosidad, por cuanto existen en los individuos, y por consiguiente, por cuanto están entregadas a la libertad individual. En este sentido, la debilidad, la ruina y perdición moral y religiosa, es debido a la *culpa* de los individuos mismos.

El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del mal; en una palabra: que puede tener culpa no solo del mal, sino también del bien, culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherente a su libertad individual. Solo el animal es verdaderamente, en absoluto, inocente. Pero para evitar o rechazar todas las confusiones que suelen ocurrir acerca de esto (por ejemplo, que con esto se rebaja y menosprecia eso que se llama inocencia, o sea, la ignorancia misma del mal) se necesitaría una exposición extensa, tan extensa, que sería por fuerza un tratado completo sobre la libertad.

Mas para considerar el destino que la virtud, la moralidad y la religiosidad tienen en la historia, no necesitamos caer en la letanía de las quejas de que a los buenos y piadosos les va frecuentemente o casi siempre mal en el mundo y en cambio a los malos y perversos les va bien. Por ir bien suelen entenderse muchas cosas, entre ellas la riqueza, el honor externo y otras semejantes. Pero cuando se habla de lo que es un fin existente en sí y por sí, no puede hacerse de semejante bienandanza o malandanza de estos o aquellos individuos, un factor del orden racional universal. Con más razón que la mera dicha y circunstancias dichosas de los individuos exígese del fin universal que los fines buenos, morales y justos hallen bajo él y en él su cumplimiento y seguridad. Lo que hace a los hombres moralmente *descontentos* —descontento de que se envanecen— es que se refieren a fines más generales por su contenido, y los tienen por lo justo y lo bueno, especialmente hoy en día los ideales de instituciones políticas; y el gusto de inventar ideales, dándose con ello alta satisfacción, no encuentra que el presente corresponda a sus pensamientos, principios y axiomas. Los hombres oponen a la existencia la noción de lo que debe ser, de lo que es justo en la cosa. Lo que demanda aquí satisfacción no es el interés particular, ni la pasión, sino la razón, el derecho, la libertad. Y, armada de este título, esta exigencia alza la cabeza y no solo se siente fácilmente descontenta del estado y los acontecimientos del mundo, sino que se subleva contra ellos. Para apreciar este sentimiento y estas concepciones, habría que entrar en la investigación de dichas exigencias, de esas evidencias y opiniones asertóricas. Nunca como hoy se han establecido tantos principios ni pensamientos tan generales ni tan llenos de pretensión sobre estos puntos. Si la historia suele presentarse principalmente como una lucha de pasiones, cabe decir que, en nuestro tiempo, aunque las pasiones no faltan, la historia revela por una parte, preponderantemente, una lucha de pensamientos autorizados, y por otra, una lucha de pasiones e intereses subjetivos, acogidos bajo el título de esas altas autoridades. Estas exigencias, hechas en nombre de lo señalado como determinación de la razón, fin absoluto, libertad consciente de sí, valen pues por ello como fines absolutos, lo mismo que la religión y la moralidad.

Llegaremos en seguida al Estado, que es el objeto a que se refieren esas exigencias. En lo tocante a la degeneración, al menoscabo y decadencia de los fines y estados religiosos y morales en general, bastará con decir —volveremos posteriormente a un examen más detallado de esto— que aquellos poderes espirituales están sin duda justificados absolutamente, pero que sus formas, su contenido y su desarrollo, hasta llegar a la realidad, pueden ser de naturaleza limitada, siendo lo interno y universal de ellos infinito, y que, por consiguiente, pueden estar en una relación natural externa y sometida a la contingencia. Por esto son, bajo este aspecto, también perecederos y están expuestos a la decadencia y al menoscabo. La religión y la moralidad, justamente por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente; aunque no hayan sido en ella empleadas por la educación y aplicación a formas más desarrolladas. La religiosidad, la moralidad de una vida limitada —la de un pastor o un labrador— en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo. Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte estas, pero solo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Esto puede bastar por lo que se refiere a los *medios* de que el espíritu universal se vale para la realización de su concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su

fondo que, por de pronto, es aún oscuro y está oculto para los sujetos, Pero el tema se hace más confuso y difícil cuando tomamos los individuos, no solamente como activos, no solamente con sus fines particulares, limitados a tal o cual individuo, sino más concretamente con el contenido determinado de su religión y moralidad, determinaciones que tienen parte en la razón, y, por tanto, también en su absoluta justificación. La relación de un mero medio para un fin desaparece entonces. Los puntos de vista capitales sobre la relación del fin absoluto del espíritu, han sido examinados brevemente.

3. *El material de la realización*

a) El Estado.—El tercer punto es: ¿cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? O sea: ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de un *material* que tiene que existir o ser producido. La cuestión es, por tanto: ¿cuál es el material en que se verifica el fin último de la razón?

[Los cambios de la vida histórica suponen algo en que se producen. Ya hemos visto que se hacen mediante la voluntad subjetiva. El primer elemento vuelve a ser aquí, por tanto, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y solo puede satis facer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos

concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo esta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla tomo si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.

Solo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como se sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así es el hombre una conciencia; solo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.

La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad. Antígona dice en la obra de Sófocles: los mandatos divinos no son de ayer ni de hoy, no; viven sin término y nadie sabría decir de cuándo son. Las leyes di la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado

consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.

La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y esta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser por sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe, en cambio, la voluntad en la forma en que existe esencialmente y en sí y por sí, deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como algo completamente universal en este aspecto. La voluntad es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu. Esta esencia puede considerarse como «el Señor» —el Señor de la naturaleza y del espíritu—. Pero este sujeto, el Señor, es asimismo algo que existe frente a otra cosa. El poder, como poder absoluto, no es, en cambio, señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Esta, empero, es saber, y más concretamente, es el que sabe; y este es el individuo humano. El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este «ser por sí» del conocimiento. El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana.

El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. Aun en el Estado rudimentario hay sumisión de una voluntad a otra. Pero esto no significa que el individuo no tenga por sí una voluntad, sino que no es válida su voluntad particular. Los caprichos y los gustos no tienen validez. Ya en dicho estado político grosero se renuncia a la voluntad particular; y la voluntad universal es lo esencial. Ahora bien, la voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma. Este es el primer momento necesario para la existencia de lo universal, el elemento del saber, del pensamiento, que aparece aquí en el Estado. El arte y la religión solo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado. Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. En la historia universal solo puede hablarse de los pueblos que forman un Estado. No debemos figurarnos que un Estado pueda surgir en una isla desierta, en la soledad. Todos los grandes hombres se han formado, sin duda, en el aislamiento; pero solo por cuanto elaboraban para sí lo que el Estado había creado ya. Lo universal no debe ser simplemente el término a que el individuo se refiere; debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado. Es lo que tiene validez. La interioridad es aquí a la vez realidad. Sin duda la realidad es multiplicidad externa; pero aquí está comprendida en universalidad.

La idea universal se manifiesta en el Estado. Respecto al término de fenómeno o *manifestación*, es de advertir que no tiene aquí el mismo significado que en su representación habitual. En esta separamos la fuerza y la manifestación, como si aquella fuese lo esencial y esta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es su acto, su actuosidad. El hombre es su acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y este es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto.

La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente solo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un nítido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual. Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la utilidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*. El Estado real se halla animado por ese espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia. Lo entregado a estas fuerzas no constituye en nada la naturaleza del pueblo; es como el polvo que flota y se cierne sobre una ciudad o un campo, pero sin afectarle esencialmente. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo, como constituye el espíritu del pueblo. Es el lazo sagrado que une los hombres, los espíritus[25]. Toda dicha privada y todo arbitrio privado depende de una y la misma vida, de un mismo gran objeto, de un mismo gran fin, de un mismo gran contenido.

El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y solo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre. Por cuanto el Estado,

la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual, la refleja, en que domina la propia convicción; esta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, digámoslo así, lo que le correspondía. Pero si reflexiono sobre el objeto de mi acto, he de tener conciencia de que mi voluntad debe cooperar. La moralidad es, empero, el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato y animal.]

b) El estado de derecho.—-Queda indicada la naturaleza del Estado. A la vez hemos recordado que en las teorías de nuestro tiempo hay sobre esto diversos errores en curso, que pasan por verdades fehacientes y se han convertido en prejuicios. Solo algunos indicaremos; aquellos principalmente que están en relación con el fin de nuestra historia.

El primero que encontramos es la negación directa de nuestro concepto, según el cual el Estado es la realización de la libertad; o sea, la tesis de que el hombre es libre por naturaleza, pero se ve obligado a limitar esta libertad natural en la sociedad y en el Estado, en que entra a la vez necesariamente. Es totalmente exacto que el hombre es libre por naturaleza, en el sentido de que lo es con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza propia, esto es, *en sí*; la naturaleza de un objeto significa, sin duda, tanto como su concepto. Pero también se entiende por naturaleza (y se sobreentiende en aquella tesis) el modo de ser el hombre en su existencia puramente natural e inmediata. En este sentido se admite un estado de naturaleza, en el cual se representa al hombre como poseedor de sus derechos naturales, en el ilimitado ejercicio y goce de su libertad. Esta hipótesis no pretende precisamente tener valor histórico; si se quisiera tomar en serio, fuera difícil probar que semejante estado existe en los

tiempos presentes o ha existido en alguna parte en el pasado. Se puede probar, sin duda, que existen estados de salvajismo; pero se presentan unidos a las pasiones de la crueldad y la violencia, y ligados además, por primitivos que sean, con instituciones sociales de las que se dice que limitan la libertad. Esta hipótesis es uno de esos productos nebulosos que la teoría engendra, una representación que fluye necesariamente de la teoría y a la cual se presta existencia, sin poder justificarla históricamente.

[Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real. La otra tesis tiene por base un equívoco. Si la palabra naturaleza designa la esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, el derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu. Pero no es licito confundir esto con lo que es el espíritu en su estado natural. Este es el estado donde falta la libertad e impera la intuición sensible: *exeundum est statu naturae* (Spinoza). Por eso no empezaremos con las tradiciones que se refieren al estado primitivo de la humanidad, como, por ejemplo, las mosaicas, sino que las tomaremos en el momento en que se cumple la profecía contenida en ellas. Solo entonces tienen existencia histórica; antes no estaban recogidas todavía en la cultura de los pueblos.]

El estado de naturaleza es, en su concepto, igual al que encontramos empíricamente en la existencia. La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos. Hay, sin duda, una limitación, debida a la sociedad y al Estado; pero es una limitación de esos obtusos sentimientos y rudos impulsos, como también del capricho reflexivo y de las necesidades que proceden de la educación, del capricho y de la pasión. Esta limitación desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como esta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto. Con arreglo a este concepto, pertenecen a la libertad el derecho y la moralidad, y estos son en sí y por sí

esencias, objetos y fines universales, que deben ser hallados por la actividad del pensamiento, el cual se distingue de la sensibilidad y se desarrolla frente a la sensibilidad. Y el pensamiento los incorpora ante todo a la voluntad sensible, en contra de esta misma voluntad. Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad solo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales; así el impulso, el apetito y la pasión —que solo constituyen un contenido propio del individuo particular, como tal—, así el arbitrio y el capricho se confunden con la libertad, y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza.

En segundo término hay que mencionar otra representación que se opone a que el derecho se desarrolle en forma legal. El estado *patriarcal* es considerado, en conjunto, o, por lo menos en algunos de sus aspectos, como la relación en que el elemento moral y afectivo encuentra su satisfacción al mismo tiempo que el jurídico, y en que la justicia misma se ejerce verdaderamente en unión de aquel elemento moral, y con arreglo a su contenido. El estado patriarcal tiene por base la relación familiar, que expresa la primitiva moralidad. La del Estado es la segunda, conscientemente desarrollada. La relación patriarcal es una situación de tránsito, en que la familia ha prosperado, hasta convertirse en tribu o pueblo y el vínculo ha cesado de ser de amor y de confianza para convertirse en una relación de *servicio*. Hay que referirse ante todo a la moralidad *familiar*. La familia es una persona; sus miembros, o han enajenado recíprocamente su personalidad y por tanto también la relación jurídica y demás intereses particulares y egoísmos (los padres), o todavía no la han adquirido (los hijos, que se hallan aún en el estado de naturaleza indicado antes). Constituyen, por tanto, una unidad de sentimiento, de amor, de confianza y de fe recíprocas. En el amor el individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro; hase enajenado y con esta recíproca enajenación ha adquirido al otro como se ha adquirido a sí mismo, formando uno con el otro. Los demás intereses, las necesidades, los negocios externos de la vida, así como la perfección interior de ellos

mismos, en atención a los hijos, constituyen un fin común. El espíritu de la familia, los penates, son *un* ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el Estado; y la moralidad no consiste, en ninguno de los casos, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad de la personalidad y los intereses individuales. Pero esta unidad es en la familia esencialmente una unidad sentimental, que permanece dentro de la naturaleza. El Estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí (pues como personas no lo son) y que aportan al Estado el sólido fundamento de sentirse unos con un todo. Pero la ampliación de la familia hasta formar una comunidad patriarcal rebasa el lazo de la consanguinidad, el aspecto natural del fundamento; y más allá de este los individuos entran necesariamente en el estado de la personalidad.

Considerar el estado patriarcal en toda su amplitud nos llevaría, entre otras cosas, a examinar la forma de la teocracia. El cabeza de la tribu patriarcal es también su sacerdote. Cuando la familia no está separada todavía de la sociedad y del Estado, la separación de la religión y la familia no se ha verificado todavía, tanto menos cuanto que la propia piedad familiar es una intimidad del sentimiento. [Sin duda hay en el mundo semejantes situaciones; y también hay Estados que surgen en parte de la unión de familias. La familia es también un todo moral. Pero aquí el espíritu existe en el modo del amor. También cada miembro de la familia se sabe miembro del todo y no trabaja egoístamente para sí, sino para la familia entera. Pero el espíritu del Estado es distinto de esta moralidad, es distinto del espíritu de los penates. No es el espíritu en la forma del amor, del sentimiento, sino de la conciencia del querer y del saber. El Estado considera lo universal como un mundo natural. Las costumbres aparecen como un modo inmediato de la existencia moral. Pero un Estado implica leyes y esto significa que las costumbres no existen meramente en la forma inmediata, sino como algo conocido, en la forma de lo universal. Lo espiritual del Estado consiste en que en él es conocido lo universal. El individuo obedece a las leyes y sabe que tiene su libertad en esta obediencia; obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad. De este modo existe aquí una unidad querida y conocida. En el Estado, por tanto, los individuos son independientes, pues son sujetos que saben, esto es,

contraponen su yo a lo universal. En la familia esta independencia no existe; es un impulso natural el que liga a sus miembros. Solo en el Estado existen con reflexión sobre sí mismos. En el Estado surge esta separación: que lo objetivo para los individuos queda contrapuesto a ellos y ellos obtienen en cambio su independencia. El momento de la racionalidad consiste en que el Estado es algo concreto en sí.

c) El Estado y la religión.—Hay que considerar más detalladamente las ulteriores determinaciones del espíritu del pueblo; cómo se diferencia en sí y la manifestación, esencialmente necesaria, en que el espíritu precisamente se actualiza y se determina a sí mismo y mediante la cual es espíritu en general. Al hablar de un pueblo, hemos de exponer las potencias en que su espíritu se particulariza. Estas potencias particulares son la religión, la constitución, el sistema jurídico con el derecho civil, la industria, el arte y la ciencia, el aspecto militar, el lado de la valentía, mediante todo lo cual cada pueblo se distingue de los demás. El carácter general de nuestras consideraciones se interesa principalmente por la relación de estos distintos factores. Todos los aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación. La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte. Esto significa que su Estado, su religión, su arte, su derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo; son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra. Los productos del espíritu del pueblo comprenden, como queda dicho, su religión, etc.; pero comprenden, además, sus destinos mismos y sus hechos, los cuales no son otra cosa que la expresión de este su concepto. La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más íntima relación. Este es un punto de vista que Montesquieu singularmente ha afirmado y tratado de desarrollar y exponer

con gran talento. Es muy importante en muchos sentidos. Así, por ejemplo, la religión india es incompatible con la libertad espiritual de los europeos; y constituciones políticas que están con frecuencia muy alejadas unas de otras, resultan incompatibles con otra religión. Pero, por otra parte, es este un principio muy trillado. Habitualmente úsanse gran cantidad de expresiones de este modo, llenando con ellas páginas y libros enteros, sin un contenido real. Hay pueblos en los cuales muchas artes se encuentran en un alto grado de perfección, como los chinos y los indios. Aquellos inventaron la pólvora, pero no supieron usarla. Entre estos la poesía ha producido flores magníficas, sin que hayan progresado el arte, la libertad, ni el derecho. Mas si se juzgara superficialmente, por dichas producciones, que su cultura debió ser igual en todos sus aspectos, se vería cuán mal entendido puede ser aquel principio. Lo que importa es determinar qué relación existe realmente. Pero no se ha atendido, sin embargo, a esto, como si las distintas esferas se limitaran a estar en general relación entre sí. Ahora bien, esas esferas se basan en un principio, están determinadas por *un* espíritu que las llena todas. Este principio de un pueblo es su *conciencia de sí mismo*; es la fuerza que actúa en los destinos de los pueblos. Los aspectos de la cultura de un pueblo son las relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y solo conociéndolo podemos conocer estas relaciones. Lo sustancial del espíritu de un pueblo debe considerarse como Hermes, que guía las almas a los infiernos; es el guía y conductor de todos los individuos del pueblo. Este es el contenido de la representación según la cual es importante tener ante sí a los individuos.]

La vida del Estado en los individuos se ha llamado la *moralidad*. El Estado, las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire y las aguas, esto es, la comarca, la patria. La historia de este Estado, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria, han producido lo que actualmente existe, le pertenecen. Todo es su posesión, lo mismo que todo es poseído por él, pues constituye su sustancia, su ser. Su representación está ocupada por todo ello, y su voluntad es la voluntad de estas leyes y de esta patria. Si se le pregunta a un inglés [dirá de sí y de sus conciudadanos que son hoy dueños de las Indias orientales y del océano,

que poseen el comercio mundial, que tienen un Parlamento y tribunales jurados, etc. Estos hechos constituyen el sentimiento que el pueblo tiene de sí]. Este conjunto espiritual en *un* ente, es el *espíritu* de un pueblo. Siendo espiritual y comprendiendo todas esas determinaciones en una esencia simple, ha de fijarse esta necesariamente como *una* potencia, como *un* ente. Atenas, por ejemplo, tiene la doble significación de ser la ciudad misma, en su totalidad, y la diosa como el espíritu de esta totalidad. Los individuos le pertenecen. Cada individuo es hijo de su pueblo y a la vez —por cuanto el Estado se halla en evolución— hijo de su tiempo. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside. [Ella constituye la objetividad en cada individuo; todo lo demás es formal.]

Este espíritu de un pueblo es un espíritu *determinado* y, como acabamos de decir, determinado también por la fase histórica de su evolución. Este espíritu constituye la base y el contenido de las otras formas de la conciencia, ya indicadas. [Pues el espíritu, en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo, tal como el alma solo existe en cuanto sistema de sus miembros, que la producen reuniéndose en su unidad simple.] El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte*, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. *Esta* forma del Estado solo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado.

Esta observación es sobremanera importante, vista la locura de nuestros tiempos, que quieren inventar y desarrollar constituciones políticas independientemente de la religión. La religión católica, aunque unida dentro del cristianismo con la protestante, no admite la justicia y moralidad internas del Estado, que residen en la intimidad del principio protestante. Aquella separación respecto del derecho político, de la constitución, es necesaria en la peculiaridad de la religión católica, que no reconoce la

existencia en sí, la sustancialidad del derecho y de la moralidad. Separados así de la intimidad, del último santuario de la conciencia, del tranquilo lugar donde la religión tiene su sede, los principios e instituciones juridicopolíticos no llegan a un centro real y permanecen en la abstracción y la imprecisión.

[Hemos expuesto los dos momentos: el primero, la idea de la libertad como absoluto fin último; el segundo, el medio de que se vale, el lado subjetivo del saber y del querer, con su vida, su movimiento y su actividad. Hemos visto que el Estado es el orbe moral y la realidad de la libertad, y, por tanto, la unidad objetiva de estos dos momentos. Aunque consideramos separadamente ambos factores, es de advertir que se relacionan estrechamente y que este nexo reside en cada uno de los dos, cuando los estudiamos aisladamente. Hemos conocido la idea, por un lado, en su determinación como la libertad que se conoce y se quiere a sí misma, que se tiene así sola por fin: esto es a la vez el simple concepto de la razón y también eso que hemos llamado sujeto, la conciencia de sí misino, el espíritu existente en el mundo. Si consideramos ahora, por otro lado, la subjetividad, encontramos que el saber y querer subjetivo es el pensamiento. Pero por cuanto mi saber y mi querer son actos de pensamiento, tienen por objeto el objeto universal, lo sustancial de lo en sí y por sí racional. Vemos, por tanto, una unión en sí, entre el factor objetivo, el concepto y el factor subjetivo. La existencia objetiva de esta unión es el Estado; el cual es, por consiguiente, la base y el centro de los demás factores concretos de la vida del pueblo: derecho, costumbres, religión, ciencia. Toda actividad espiritual tiene por único fin el hacerse consciente de esta unión, esto es, de su libertad. Entre las formas de esta unión consciente hállase la *religión* a la cabeza. En ella el espíritu existente, el espíritu terrestre, llega a la conciencia del espíritu absoluto; y en esta conciencia del ser existente en sí y por sí, renuncia la voluntad del hombre a su interés particular, poniéndolo a un lado, en la piedad, en la cual ya no puede tratarse de nada particular. El hombre expresa, mediante el sacrificio, que se despoja de su propiedad, de su voluntad, de sus sentimientos particulares. La concentración religiosa del alma aparece como un sentimiento; pero, sin embargo, pasa a la reflexión. El culto es una

exteriorización de la reflexión. La segunda forma de la unión de lo objetivo con lo subjetivo es el *arte*; el cual entra más en la realidad y la sensibilidad que la religión. En su actitud más digna, el arte debe representar, no sin duda el espíritu de Dios, pero sí la forma de Dios, lo divino y lo espiritual en general. Lo divino debe hacerse intuitivo mediante el arte, que lo presenta a la fantasía y a la intuición. Pero lo verdadero no llega solo a la representación y al sentimiento, como en la religión; ni tampoco solo a la intuición, como en el arte, sino también al espíritu pensante, mediante lo cual obtenemos la tercera forma de la unión, la *filosofía*. Esta es, por tanto, la forma suprema, la más libre y la más sabia.

El contenido del Estado existe en sí y por sí; es el espíritu del pueblo. El Estado real está animado por este espíritu. Pero en el Estado real hay determinados intereses, distintos negocios, guerras, instituciones, etc. Sin embargo, el hombre no ha de saber meramente de estos intereses, sino de sí mismo en ellos, y ha de alcanzar la conciencia expresa de la unidad con el espíritu universal, que existe originariamente. El espíritu real de esta conciencia, el centro de este saber, es la *religión*. Este es el primer modo de la autoconciencia; es la conciencia espiritual del espíritu nacional mismo, del espíritu universal, existente en sí y por sí, pero determinado en el espíritu de un pueblo; es la conciencia de lo verdadero, en su forma más pura e íntegra. Lo demás, que se considera como verdadero, vale para mí, por cuanto es conforme a su principio en la religión. La religión, la representación de Dios, constituye por tanto el límite universal, el fundamento del pueblo. La religión es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero. La definición de un objeto, de una ley, contiene todo lo que pertenece en sí al objeto, según su esencia; es la totalidad del objeto, su naturaleza, reducida a una simple determinación intelectual, con la cual se puede —dícese— explicar lo particular, de suerte que ella constituye el alma de todo lo particular. Así de las leyes del movimiento de los cuerpos celestes inferimos todas sus posiciones particulares.

La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se

representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; solo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, tórnase él mismo espíritu y libre. Al considerar la religión espiritual, importa saber si se conoce la verdad, la idea, solo en su separación, o en su verdadera unidad. En su separación, esto es: Dios como supremo Ser abstracto, Señor del cielo y de la tierra, que reside allá arriba, más allá de todo, y del cual la realidad humana está excluida. En su unidad, esto es: Dios como unidad de lo universal y lo particular, por cuanto en él es intuido positivamente también lo particular, en la idea de la humanización. La idea divina implica el ser de la unidad, de la universalidad del espíritu y de la conciencia real; dícese en ella que lo finito está unido con lo infinito. La infinitud del entendimiento reina cuando ambos están separados. En la religión cristiana, la idea divina se ha revelado como la unidad de las naturalezas divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión. A ella pertenece el culto, que no consiste en otra cosa sino en que la conciencia individual se procura su unidad con lo divino. La inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza. Pero las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia.

El objeto de la religión es lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En la religión positiva, lo absoluto vuelve empero frecuentemente a separarse de lo finito, incluso allí donde ya es acaso llamado espíritu; pero entonces resulta un nombre vacío. Así sucede entre los judíos, entre los mahometanos y en la actual religión de la inteligencia, que se ha convertido, en este respecto, a la representación turca. Este universal abstracto puede sin duda representarse de un modo elemental, como mera obra de la naturaleza, por ejemplo, como fuego. Pero puede representarse también como un universal espiritual; así los judíos. Si el hombre se representa lo universal como la naturaleza, tenemos el panteísmo. Pero en este no hay contenido. Dios, el sujeto, desaparece, porque ya no se distingue. El otro modo es la unidad de Dios y del mundo. A este pertenecen la encarnación entre los indios, el arte griego y, en un sentido

mucho más puro, la religión cristiana, donde la unidad de las naturalezas divina y humana se manifiesta en Cristo. Esta es una encarnación que no está expuesta de un modo antropomórfico e indigno de la Divinidad, sino de tal suerte que conduce a la verdadera idea de Dios.

En la filosofía de la religión debe señalarse además el desarrollo de la conciencia religiosa sobre lo que es la esencia del espíritu. A esto hemos de limitarnos aquí. Pues para nosotros es igualmente esencial tratar de los otros aspectos, de las otras formas en que el espíritu de un pueblo se diferencia. El espíritu real de esta conciencia es la religión; el arte y la ciencia pueden considerarse como aspectos y formas de dicha conciencia. El arte tiene el mismo contenido que la religión; solo que su elemento es la intuición sensible. La ciencia κατὲξοχην, la filosofía, trata también el mismo objeto, pero en el elemento del pensamiento. Las otras ciencias no tienen un contenido absoluto, y para el Estado hállanse bajo el contenido finito que se refiere a las necesidades. Por tanto, donde el espíritu de un pueblo se expresa del modo más simple, es en la religión. La existencia entera del pueblo descansa en la religión.

En este sentido, la religión está en la más íntima relación con el principio del Estado. Es una representación del espíritu del Estado, en universalidad incondicionada, pero de tal modo que el espíritu real, el espíritu que tiene dicha representación, se ha despojado en ella de todas las contingencias externas. La libertad consciente solo existe cuando cada individualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma. Esta libertad consciente existe entre los griegos y, más desarrollada aún, en el mundo cristiano. En este sentido se dice con razón que el Estado tiene su base en la religión. El nexo consiste en que el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado, que solo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y esto solo se verifica haciéndose consciente como determinación y existencia de la esencia de Dios. Esta es la causa de que el Estado se base en la religión. El principio del Estado tiene que ser lo inmediatamente justificado; los intereses finitos son, en cambio, algo relativo. La justificación absoluta del principio universal consiste en que sea conocido como momento, como

determinación de la naturaleza divina misma. El principio del Estado, lo universal que el Estado pide, se hace consciente, pues, como absoluto, como determinación de la esencia divina misma. Oímos repetir con frecuencia, en nuestro tiempo, que el Estado se basa en la religión; pero la mayoría de las veces no se quiere decir con ello otra cosa sino que los individuos, cuando son temerosos de Dios, tanto más inclinados y dispuestos están a hacer su deber, porque la obediencia al príncipe y a la ley puede enlazarse fácilmente con el temor de Dios. Sin duda el temor de Dios, puesto que eleva lo universal sobre lo particular, puede también resolverse contra este último, hacerse fanático y atacar al Estado inflamando y destruyendo sus organismos e instituciones. Por eso el temor de Dios debe, según se dice, ser reflexivo y mantenerse en cierta frialdad, a fin de no sublevarse contra lo que debe proteger y no hacer zozobrar lo que debe conservar. Por lo menos lleva en sí la posibilidad de hacerlo.

Habiendo logrado, pues, la justa convicción de que el Estado se basa en la religión, suele darse a la religión una situación que consiste en creer que el Estado existe, pero no la religión, de manera que, para sostener el Estado, se estima necesario introducir en él la religión, a paletadas, para inculcarla en los ánimos. Es muy exacto que los hombres deben ser educados en la religión; pero no como en algo que todavía no existe. El hombre es educado en lo que es y no en lo que no es. Pues si decimos que el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión, esto significa esencialmente que ha salido de ella y sale de ella ahora y siempre. El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, según se ha dicho, como válidos en sí y por sí; y solo lo son cuando son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina misma. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo, que el Estado ateniense y el romano solo eran posibles en el paganismo específico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante.

Si ese llamamiento, si esa tendencia y aspiración a implantar la religión fuera un grito de angustia y de necesidad —como lo parece con frecuencia — un grito en que se expresa el peligro de que la religión haya

desaparecido del Estado o esté en trance de desaparecer por completo, ello sería un síntoma bien malo, todavía peor de lo que se figura ese grito de angustia, ya que este cree todavía que la implantación e inculcación de la religiosidad es un remedio contra el mal. Pero la religión no es cosa que se pueda implantar; sus raíces están mucho más hondas.

El Estado tiene con la religión un mismo principio común. Esta no sobreviene desde fuera, para regular el edificio del Estado, la conducta de los individuos, su relación con el Estado, sino que es la primera interioridad que en él se define y realiza. Los hombres deben ser educados en la religión; la religión ha de conservarse siempre, exactamente como la ciencia y el arte deben ser enseñados. Pero no debemos representarnos esta relación como si la religión debiera sobrevenir posteriormente; sino que el sentido es, como se ha dicho, que el Estado ha salido de una religión determinada, que tiene con la religión un mismo principio común y que, si posee una vida política, artística y científica, es porque tiene una religión.

Es fácil hacer a esto objeciones superficiales. Pero no debemos tomar un grupo humano cualquiera, al que se dé el nombre de pueblo, para ver si se puede encontrar en él esta relación. Es menester tomar Estados, que hayan llegado a la madurez y pueblos que hayan prosperado hasta su completo desarrollo; no, por ejemplo, pueblos de pastores, cuya constitución es la misma en las religiones más diversas. En tan imperfectos estados no existe ese desarrollo en el cual el principio del espíritu de un pueblo se realiza y se da a conocer de un modo determinado. Un pueblo así desarrollado ha reunido en sí todas las esferas y modalidades de existencia; las cuales pueden existir también aisladamente, por cuanto un pueblo se encuentra todavía en un estado más simple, y muchos pueblos no tienen independencia o por lo menos no deben a esta su constitución y poder. Tales pueblos, en parte, no han progresado en la rica perfección de sí mismos; en parte, no tienen independencia por sí. Atenas tenía una constitución democrática; pero Hamburgo, por ejemplo, también la tiene. La religión es en ambos Estados sumamente distinta; la constitución es la misma. Esto parece ser una instancia contra lo que hemos llamado relación esencial de una religión determinada con una constitución determinada. Pero el fenómeno se explica considerando que el comercio prepondera en

Hamburgo; la ciudad es independiente gracias a ello, pero no como un gran Estado europeo. Tampoco debemos considerar pueblos que tienen facultades externas, pero que todavía no han llegado a un libre desarrollo. Los Estados norteamericanos han comenzado por el mar, por el comercio; van extendiéndose hacia dentro; pero todavía no han alcanzado el desarrollo, la madurez que solo corresponde a los viejos Estados europeos.

d) Las esferas de la vida del pueblo.—La religión debe, pues, considerarse como algo que se convierte necesariamente en constitución, gobierno y vida temporal. El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo; pues conoce el mundo. Cuanto más hondamente se abisma en sí mismo el principio espiritual; cuanto más pura es, por tanto, la religión, tanto menos se preocupa del mundo; así sucede, por ejemplo, en la religión cristiana. La religión se distingue de la *filosofía* en que aquella ordena la indiferencia hada los honores, hacia el valor y la propiedad, mientras que esta participa más del mundo y aspira a los honores y enaltece el denuedo y la valentía; en esto consiste la mundanidad. La religión puede ser muy infecunda; esto es bien conocido. Por eso se dice que la religión no debe existir solamente en la cabeza del hombre, sino también en su corazón; que toda la vida real del hombre debe expresar la religión; que el hombre debe poseer esencialmente moralidad y religiosidad. Sin embargo, mientras que respecto de los individuos tenemos la opinión de que es posible que el principio de la verdad no se imprima en la realidad, en cambio, respecto de los pueblos tenemos la de que ello no es posible. El principio universal de la verdad se introduce aquí en las distintas esferas de la vida, de tal modo que esta, como conciencia religiosa práctica, queda penetrada por la verdad. La manifestación de la verdad en las distintas esferas se presenta, pues, como constitución política, como relación jurídica, como moralidad, como arte y ciencia. El espíritu —ya lo hemos dicho muchas veces— tiene que realizar la conciencia de sí mismo, tiene que hacerse objetivo. Solo es espíritu, por cuanto sabe de sí, por cuanto es objetivo. Pero la objetividad implica la limitación y, por consiguiente, la aparición de diferencias, que vienen a ser como los distintos miembros de la organización. El espíritu se relaciona con su objeto

y en esto ha surgido la diferencia. Y como se relaciona también consigo mismo, como se explícita y es el alma viva en los miembros, resulta que es en sí consciente de sí mismo, como expresión de sus distintas partes en su esfera particular. El espíritu no puede aprehenderse simplemente como un comienzo, sino que se produce a sí mismo, es su propio fin y su propio resultado; de suerte que lo que resulta no es otra cosa que lo que comienza. Pero, por intermedio de la objetivación, se da realidad. La religión como tal debe realizarse esencialmente; debe desarrollar un mundo, para que el espíritu se haga consciente de sí, para que sea un espíritu real.

Lo que importa esencialmente en la religión es hasta qué punto está contenida en ella la conciencia que el espíritu tiene de lo que el espíritu es en realidad. Si en la conciencia de lo que es el espíritu está contenida la conciencia de lo que es la verdad, de lo que según su concepto es el espíritu, entonces todos los aspectos de su existencia están establecidos en verdad y han alcanzado, por consiguiente, la determinación de lo verdadero. Pero esto solo puede acontecer en la verdadera religión. Los otros aspectos deben tener por base el aspecto religioso, porque si no, resultan infructuosos, no estando determinados por la verdad. Pero hay también aspectos que están abandonados al albedrío y caen en la barbarie, que todavía no ha sido reducida a la verdad. Nuestras consideraciones han de tener por fin el explicar cómo la religión es el sello fundamental de las distintas esferas.

Se ha dicho que la religión, como tal, se muestra con frecuencia infructuosa en el individuo, debiendo, por el contrario, el sistema de la vida del pueblo estar formado conforme a la religión. Las religiones se distinguen esencialmente según que su principio sea de tal suerte que todo cuanto pertenece al concepto del espíritu se halle armonizado en el principio religioso y haya alcanzado un principio propio determinado. Si el espíritu no es comprendido en su verdadera profundidad, hay, como queda dicho, aspectos de la vida de un pueblo, en los cuales el espíritu es irracional, está entregado a su albedrío, o se conduce sin libertad. Así es un defecto de la religión griega —o del principio del espíritu griego, o del concepto que el espíritu se ha hecho de sí mismo como espíritu griego— que los griegos acudieran a los oráculos en los asuntos públicos —conclusión de tratados— y en los asuntos privados. Hay que explicar esto

diciendo que obedece a un aspecto esencial del espíritu, pero que este aspecto se ha satisfecho de un modo falso y sin libertad, antes de obtener su puesto en el principio sustancial de la religión. Así también sucede en la religión mahometana. Su fanatismo ha impulsado a sus prosélitos a conquistar el mundo; pero es incapaz de hacer que se forme un Estado con una vida pública articulada, organizada, con un orden legal para la libertad. Cuando, pues, una religión como el cristianismo tiene por principio el concepto absoluto del espíritu, es necesario que su mundo sea formado por este concepto. La elaboración de la realidad con arreglo a aquel principio es un trabajo largo y no ha podido suceder inmediatamente. Ya al comienzo de la era cristiana encontraremos la enorme contradicción entre su principio y la rudeza y barbarie que existía al empezar los pueblos cristianos.

El *arte*, lo mismo cuando se esfuerza por elaborar la materia para satisfacer las necesidades, que cuando aspira a producir obras bellas, está estrechamente enlazado con la religión. La inteligencia no puede tener ningún arte, o ha de contentarse, a lo sumo, con el arte de lo sublime, cuando la forma se halla en tal fermentación que el individuo se ve anulado. Allí donde el espíritu es concebido como lo informe, por oposición al hombre —por ejemplo, entre los judíos y los mahometanos—, no queda lugar para las artes plásticas; lo que los hombres estiman como verdadero, no admite forma alguna; el modo en que se fija y determina no debe ser una figura externa; la fantasía no es aquí el órgano encargado de recoger lo que tiene verdadera validez para el espíritu. Pero el arte es esencialmente arte bello; ha debido, pues, existir necesariamente allí donde la fantasía, la facultad de dar forma, constituye el órgano supremo, allí donde Dios no es conocido como espíritu universal; por tanto, entre los griegos, donde la universalidad divina era intuida en la forma de la subjetividad natural. Un pueblo semejante, por necesidad, ha de aprehender y representar lo universal, lo divino, en la intuición sensible. Asimismo la religión cristiana tiene esencialmente arte, porque para ella lo divino no es lo abstracto del intelecto. Sin embargo, el arte no puede ser entre nosotros, como era entre los griegos, el modo supremo de aprehender y representar lo verdadero; solo puede ocupar un puesto subordinado. La forma, que da el arte, no tiene para nosotros una verdad incondicionada, no es la forma en que aparece lo

absoluto. La forma artística es algo finito, inadecuado al contenido infinito, que debe ser representado en ella.

Las *ciencias* son las que más se acercan a la religión. Cierto es que tienen el más diverso contenido, el cual constituye con frecuencia una simple colección de noticias; mas para las ciencias, en general, rige por lo menos el principio del pensar, del conocer. Son útiles para todos los aspectos de la realidad. También la religión, el Estado y el derecho son útiles. Lo verdadero sirve asimismo a otros fines. Hasta se puede decir que Dios es útil, aunque esta es tana expresión profana, inconveniente. Su utilidad es su bondad, por la cual deja libres las demás cosas y se entrega a ellas. Pero es esencial no considerar las ciencias bajo este aspecto subordinado de la utilidad. Las ciencias, como la religión, son un fin en sí y por sí, un fin último por sí mismas. Pero por cuanto las ciencias —y en particular la del pensamiento libre, la filosofía— pertenecen al pensamiento, encuéntranse en el elemento y terreno peculiar del espíritu. Cada pueblo aprehende el concepto que tiene de sí y de la verdad, mediante el pensamiento, en forma científica, esto es, en la forma que corresponde al concepto mismo del espíritu. Pensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu. Lo objetivo es, por tanto, aquí, adecuado a la naturaleza del espíritu. Las ciencias constituyen, por consiguiente, el supremo punto en que culmina un pueblo. El supremo impulso de un pueblo es comprenderse y realizar por doquiera su concepto. El elemento más importante en que puede hacerlo, no es la necesidad física, sea cual fuere, ni tampoco el derecho formal, sino el pensamiento, la inteligencia como tal. La flor del pueblo es la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos. Así es en el arte. Pero el contenido de esta conciencia no reside en un elemento sensible, como en el arte. El material en que esta conciencia expresa su concepto es el pensamiento. Un pueblo se honra cultivando las ciencias. La ciencia de la filosofía es en especial la que piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de la representación sensible y espiritual. En el cristianismo esto se expresa diciendo que Dios ha engendrado a su Hijo. Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural. Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el

contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna. La ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu. Por eso sucede con la filosofía, dentro de la historia universal, lo mismo que con las artes plásticas. Solo entre los griegos y los cristianos pudo haber una filosofía concreta; entre los orientales hubo filosofía abstracta, que no llegó a la unidad de lo finito y lo divino.

Frente a estas formas ideales, hay también otro aspecto en la existencia del Estado, el que se refiere al contenido de su apariencia exterior. También este contenido, cualquiera que sea su índole particular, trasluce en su interior lo universal.

La primera materia de esta clase es eso que llamamos costumbres y usos de los pueblos. La *moralidad natural* y la *relación familiar* pertenecen a este aspecto. Ambas están determinadas por la naturaleza del Estado. Así, por ejemplo, el matrimonio puede ser poligámico, poliándrico, monogámico. Pero en los Estados cristianos solo puede existir el matrimonio de un solo varón con una sola mujer, porque solo en este matrimonio recibe cada parte su pleno derecho. La relación de los hijos con los padres, según que sean esclavos o puedan tener libre propiedad, pertenece también a este aspecto. La otra forma moral concierne más bien a la conducta recíproca de los individuos, incluso en lo que se refiere a la cortesía. Considérese tan solo la diferencia en las demostraciones de cortesía que el europeo y el asiático hacen, por ejemplo, a sus superiores. Estos usos arraigan en las relaciones sustanciales y expresan los pensamientos que los hombres tienen de sí mismos. Son símbolos. No obstante, encierran bastante accidentalidad. No todo tiene en ellos un sentido.

Otro punto que se refiere a la parte de la apariencia exterior es la conducta práctica del hombre, con relación a la naturaleza y a la satisfacción de sus necesidades finitas. La *industria* pertenece a este aspecto. La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y relación con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí concierne a lo particular en el hombre; el lado

esencial, la religión, la constitución política, está, por tanto, en relación lejana con esta esfera. Pero el principio universal del espíritu interviene también esencialmente en la manera como el espíritu del pueblo se conduce en la industria y el comercio. Estas actividades tienen por fin que el individuo se ocupe de sí mismo, aplicando su esfuerzo, su inteligencia, su trabajo y su arte a la adquisición de lo que ha menester para satisfacer sus necesidades, que puede, por lo demás, multiplicar y refinar hasta el infinito. En este orden de cosas, la agricultura implica la necesaria dependencia de la naturaleza. Lo que llamamos en sentido propio industria, recoge el material bruto para elaborarlo y encuentra su subsistencia en los productos de la inteligencia, de la reflexión, de la destreza. Esta rama se refiere a lo particular; pero precisamente en lo particular no hay ningún límite inmanente. La acumulación de riquezas y el refinamiento pueden llegar hasta lo infinito. Ahora bien, hay una gran diferencia entre que la industria esté limitada, adscrita a ciertas castas, sin poder experimentar ninguna ampliación, o que el individuo no tropiece con ningún límite y pueda ensanchar su acción sin medida. Este modo de ser la industria supone en el pueblo un espíritu enteramente distinto y, por tanto, una religión y constitución también enteramente distintas de las de un Estado en que el trabajo, aunque necesario, ve el campo de su actuación limitado de una vez para siempre. Las armas de los hombres para valerse contra los animales y para el mutuo ataque, e igualmente los barcos, pertenecen a esta misma esfera. Según una antigua leyenda, el hierro fue descubierto por los asiáticos. El descubrimiento de la pólvora no puede considerarse como casual; la pólvora no ha podido ser descubierta y usada más que en cierta época y bajo cierta cultura. Una gran cantidad de objetos semejantes es, sin embargo, independiente de la índole particular del espíritu del pueblo; por ejemplo, los objetos de lujo pueden surgir aproximadamente del mismo modo en todas las épocas y con todas las culturas.

El tercer punto es el *derecho privado*, el derecho relativo a estas necesidades finitas. El desenvolvimiento de la libertad personal se manifiesta aquí, por ejemplo, no admitiendo la esclavitud o estableciendo el régimen de la propiedad libre. Una plena libertad personal, una propiedad plenamente libre, solo pueden existir en Estados que se funden en un

principio determinado. El principio jurídico está, empero, en relación inmediata con el principio universal. En la religión cristiana, por ejemplo, es principio universal, primero: que existe *un* espíritu que es la verdad, y segundo: que los individuos tienen un valor infinito y deben ser recibidos en la gracia de la espiritualidad absoluta. Consecuencia de esto es que el individuo es reconocido como infinito en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo, de la libertad. Este principio de que el hombre tiene un valor infinito como hombre, no existe en las religiones orientales. Por eso solo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre.

Por último, hay que mencionar también la *ciencia de lo finito*. La matemática, la historia natural, la física, exigen que la cultura haya llegado a cierto punto de vista. Solo cuando el individuo ha conseguido para sí la libertad interior, solo entonces deja estar el objeto y no se conduce ya respecto de él según sus apetitos, sino que adopta ante él una actitud teórica. También en esto se diferencian el mundo antiguo y el moderno; aquel no sentía este interés por la naturaleza y sus leyes. Es menester cierta seguridad superior y más concreta, cierta fortaleza del espíritu, para estudiar los objetos en su finitud. Para que el espíritu llegue a esta abstracción es necesario una superior intensidad de la conciencia de sí mismo.

Estas son las esferas capitales en que se diferencia el espíritu, al realizarse en un Estado. Si el Estado está desarrollado y estos aspectos están en él diferenciados, entonces cada uno recibe su derecho, y todos se distribuyen necesariamente entre distintas clases sociales. Por una parte, el individuo puede participar en todos esos aspectos; por otra parte, participa necesariamente en la religión, en el derecho, en la constitución, en la ciencia, al menos indirectamente. Estas esferas se dividen, además, entre las distintas clases sociales, en las cuales están repartidos los individuos; estas clases constituyen la profesión del individuo; pues las diferencias que se dan en estos aspectos, deben manifestarse en distintas esferas y negocios peculiares. Tal es el fundamento de la diferencia de clases que se encuentra en los Estados organizados. El Estado es un conjunto orgánico y estas diferencias son en él tan necesarias como en el organismo. El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral. La libertad no es

envidiosa; permite a sus momentos que se construyan. Y lo universal conserva la virtud de mantener en su unidad todas estas determinaciones.]

e) La constitución.—Los puntos expuestos hasta aquí se referían a los elementos abstractos, que se encuentran en el concepto del Estado. Desarrollar este concepto y fijar las instituciones adecuadas para que cuanto suceda dentro del Estado sea conforme al concepto del mismo, es obra de la *constitución*. Hay quien cree superfluo que un pueblo tenga una constitución y quien juzga que su forma política se comprende por sí misma. Esto empero equivale a considerar la falta de constitución como una constitución; lo mismo que se considera una esfera como una figura.

Cuando el principio de la voluntad *individual* es el único fundamento de la libertad política, de suerte que todos los individuos deben prestar su asentimiento a cuanto es hecho por y para el Estado, no existe propiamente constitución. La única institución necesaria en este caso sería un centro sin voluntad, que observase las que le pareciesen ser necesidades del Estado y diese a conocer su opinión; luego habría también un mecanismo destinado a convocar a los individuos, recibir su voto y hacer la operación aritmética del recuento y comparación de los votos favorables a las distintas proposiciones; con lo cual la resolución quedaría determinada.

El Estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real; y la existencia puramente universal debe particularizarse en voluntad y actividad individuales. Surge la necesidad de un gobierno y una administración pública. Es preciso aislar y separar a aquellos que dirigen los negocios del Estado, resuelven sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y mandan a los ciudadanos que deben llevar a cabo esta ejecución. En las democracias, por ejemplo, el pueblo decide sobre la guerra; pero es necesario poner a la cabeza del pueblo un general que la dirija. El ente abstracto del Estado solo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con esta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados. Ahora bien, la obediencia no parece conforme a la libertad y los que mandan parecen incluso hacer lo contrario de lo que exige el fundamento del Estado, el concepto de la libertad. Si, no obstante, la

distinción entre mandar y obedecer es necesaria, porque el Estado no podría marchar de otro modo —y en verdad parece tratarse aquí tan solo de una necesidad exterior y contraria a la libertad, si se toma esta en un sentido abstracto— habrán de ser las instituciones (piénsese) al menos tales que los ciudadanos obedezcan lo menos posible, quedando a los que mandan el menor albedrío posible y siendo el contenido de aquello para lo cual el mando es necesario, determinado y resuelto en lo capital por el pueblo, por la voluntad de muchos o de todos los individuos, sin que, sin embargo, el Estado pierda fuerza y robustez como realidad y unidad individual.

La primera determinación de todas es pues la distinción entre gobernantes y gobernados; y con razón se han dividido las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia; respecto a lo cual solo he de advertir, primero: que la monarquía debe dividirse a su vez en despotismo y monarquía propiamente dicha; segundo: que todas las clasificaciones tomadas del concepto hacen resaltar solamente el rasgo fundamental y, por consiguiente, no está dicho que este rasgo quede agotado por una forma, género o especie, en su desarrollo concreto, y tercero y principal: que el concepto admite una serie no solo de modificaciones en aquellos órdenes generales mismos, sino también de combinaciones entre varios de estos órdenes esenciales, combinaciones empero que son organizaciones informes, insostenibles e inconsecuentes. La primera determinación es, por tanto, la distribución entre gobernantes y gobernados, y la manera de llevarla a cabo y el sentido y fin con que debe hacerse. El problema en esta colisión es, pues, el de cuál sea *la mejor constitución*, esto es, el de qué institución, organización o mecanismo del poder público alcanza con más seguridad el fin del Estado.

Este fin puede entenderse de distinto modo; puede ser, por ejemplo, el tranquilo goce de la vida civil o felicidad general. Tales fines han ocasionado los llamados *ideales* políticos, principalmente los ideales de educación de los príncipes (Fenelón)[26] o de los gobernantes en general, de los aristócratas (Platón). En estos ideales se ha puesto el centro de gravedad en la índole o carácter de los sujetos que están al frente del gobierno, sin pensar para nada en instituciones políticas orgánicas. El problema de la constitución mejor se plantea con frecuencia en el sentido de suponer que la

teoría acerca de este punto es tema de libre reflexión subjetiva, y no solo esto sino también que el establecimiento real de la constitución considerada como la mejor de todas o la mejor de las conocidas puede ser consecuencia de una decisión tomada teóricamente, por ser la especie de la constitución asunto de una *elección* totalmente libre y solo determinada por la reflexión. En este sentido ingenuo deliberaron, no, sin duda, el pueblo persa, pero sí los magnates persas que se habían conjurado para derrocar al falso Esmerdis y a los magos. Lograda su empresa y no quedando ya ningún vástago de la familia de Ciro, discutieron sobre la constitución que introducirían en Persia; y Herodoto narra con la misma ingenuidad esta discusión.

En el día de hoy no se concibe que la constitución de un país y de un pueblo esté entregada tan absolutamente a la libre elección. Si se toma por base el concepto de la libertad, pero manteniéndolo en la abstracción, resulta que la *república* vale comúnmente en teoría como la única constitución justa y verdadera; e incluso algunos hombres que ocupan altos puestos en la administración pública de las constituciones *monárquicas*, por ejemplo, Lafayette[27], no han contradicho esta opinión y hasta se han inclinado a ella, pero pensando que la constitución republicana, aunque sea la mejor, no puede ser introducida en todas partes y, *dada la índole de los hombres*, es preferible menos libertad, de suerte que la constitución monárquica resulta *más útil* en estas circunstancias y estado moral del pueblo. También en esta opinión la necesidad de una constitución política determinada se hace depender del estado real del pueblo, es decir, de una contingencia puramente externa. Esta representación se funda en la diferencia que la reflexión intelectual establece entre el concepto y su realidad, ateniéndose a un concepto abstracto y por consiguiente falso y no comprendiendo la idea o —lo que es lo mismo por el sentido, ya que no por la forma— no teniendo una intuición concreta de un pueblo y un Estado. Ya se ha indicado anteriormente que la constitución de un pueblo constituye *una* sola sustancia, *un* solo espíritu con su religión, su arte, su filosofía, o por lo menos con las representaciones e ideas de su cultura en general, para no mencionar los otros poderes exteriores del clima, de los países vecinos, y de la situación en el mundo. Un Estado es una totalidad individual, de la

que no se puede separar un aspecto particular, aunque sea sumamente importante, como la constitución política, para elegirlo o discutirlo aislada y exclusivamente. No solo la constitución es un elemento conexionado con aquellos otros poderes espirituales y dependientes de ellos de un modo íntimo, sino que el carácter de toda la individualidad espiritual con inclusión de todas sus potencias es solo *un* momento en la historia del conjunto y viene predeterminado por el curso de esta historia. Esta es la suprema sanción de la constitución y su necesidad suprema.

[Debo advertir en este respecto que cuando hablamos de la constitución no nos detenemos en distinciones abstractas, como son las ya conocidas y citadas de democracia, aristocracia y monarquía. Concedemos, desde luego, que no es fácil que exista una democracia pura, sin mezcla de principio aristocrático. La monarquía es por su parte una constitución en la que están contenidas, comprendidas, las otras formas. Son muy otras las determinaciones que importan cuando se consideran las constituciones, el estado político esencial de un pueblo.

La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo, que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor *libertad*. Pero aquí surge la cuestión siguiente: ¿dónde está la realidad de la libertad? La libertad consiste para muchos en que la voluntad subjetiva de todos los individuos tome parte en los más importantes negocios del Estado. La voluntad subjetiva es considerada aquí como lo último y decisivo. Pero la naturaleza del Estado consiste en la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal; la voluntad subjetiva se ha elevado hasta renunciar a su particularismo. Cuando nos representamos un Estado, solemos poner a un lado el gobierno y a otro lado el pueblo; aquel es la actividad concentrada de lo universal, este es el total de las muchas y distintas voluntades subjetivas individuales. Separamos, pues, el pueblo y el gobierno. Creemos ver una buena constitución política allí donde ambas partes están aseguradas recíprocamente; por un lado el gobierno como actividad de lo universal y por otro lado el pueblo, con su voluntad subjetiva, debiendo ambos limitarse mutuamente. Tal forma tiene su lugar en la historia. Pero esta oposición desaparece ya en el concepto del Estado. Hay cierta perversidad en el antagonismo entre pueblo y gobierno;

hay como un ardid de la voluntad mala; como si el pueblo, separado del gobierno, constituyese el todo. Mientras así sea, no puede decirse que exista el Estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular. Entonces se trata aun de crear la existencia del Estado. El concepto racional del Estado ha superado esta oposición abstracta; quienes hablan de ella como de una antítesis necesaria, no saben absolutamente nada de la naturaleza del Estado. El Estado tiene por base aquella unidad; la cual es su ser, su sustancia.

Mas con esto el Estado no es todavía la sustancia desarrollada en sí misma. Como tal, es el Estado un sistema de órganos, de círculos, de universalidades particularistas, independientes en sí, pero cuya actividad produce el conjunto, anulando su propia independencia. En la vida orgánica no puede hablarse de oposición entre elementos particulares independientes; en los animales, por ejemplo, lo universal de la vida existe en cada partícula, y cuando esta universalidad vital se separa, solo queda un resto inorgánico. Las diferencias entre las constituciones políticas se refieren a la forma de esta totalidad. El Estado es la razón en la tierra; las distintas constituciones se suceden en la diversidad de sus principios y siempre las anteriores son anuladas por las siguientes.

El Estado es la idea espiritual en lo extremo de la voluntad humana y de su libertad. Las transformaciones de la historia acaecen esencialmente en el Estado y los momentos de la idea existen en el Estado como distintos principios. Las constituciones en que los pueblos históricos han alcanzado su florecimiento, les son peculiares; no son pues una base universal, como si la diversidad solo consistiera en el modo especial de desarrollo y desenvolvimiento, y no en la diversidad de los principios mismos. La historia no sirve de enseñanza para la conformación actual de las constituciones políticas. El último principio de la constitución, el principio de nuestros tiempos, no se halla contenido en las constituciones de los pueblos históricos anteriores. Muy distinto es lo que sucede en la ciencia y el arte. Los principios anteriores son aquí la base absoluta del principio siguiente. Por ejemplo, la filosofía de los antiguos es la base de la filosofía moderna; de tal modo que está contenida absolutamente en esta y constituye su terreno básico. La relación aparece aquí como un ininterrumpido

desarrollo del mismo edificio; cuyos cimientos, muros y tejado siguen siendo los mismos. En el arte, el arte griego es incluso el modelo supremo. Pero respecto de la constitución, la cosa varía; lo antiguo y lo moderno no tienen de común ningún principio esencial. Las concepciones y teorías abstractas sobre el gobierno justo, en el cual el conocimiento y la virtud deben predominar, son sin duda frecuentes. Pero nada hay más inepto que querer tomar ejemplo de los griegos, los romanos o los orientales, para las instituciones constitucionales de nuestro tiempo. De Oriente pueden sacarse hermosos cuadros de vida patriarcal, de gobierno paternal, de abnegación de los pueblos. Los griegos y los romanos nos ofrecen descripciones de la libertad pública. Entre estos encontramos el concepto de una constitución libre, entendido de tal suerte, que todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones y resoluciones sobre los negocios y leyes generales. Esta es también en nuestros tiempos la opinión general; con la única modificación de que, como nuestros Estados son tan grandes y los individuos tantos, estos no pueden expresar directamente su voluntad, en la resolución de los negocios públicos, sino solo indirectamente, por medio de representantes; esto es, el pueblo debe estar representado por diputados en la confección de las leyes. La llamada constitución representativa es la forma a que asociamos la representación de una constitución libre; de tal modo que esto se ha convertido ya en un prejuicio. Lo importante es que la libertad, tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal. El sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos. La voluntad subjetiva es una determinación totalmente formal, que no contiene lo que la voluntad quiere. Solo la voluntad racional contiene ese elemento universal que se determina y desenvuelve por sí mismo y despliega sus momentos en miembros orgánicos. Pero esto es lo último, la libertad racional, edificio gótico, cuya materia es lo universal. Los antiguos no han conocido esta catedral gótica, que es una conquista de la época cristiana. Lo importante es haber llegado a una diferencia infinita, que desaparece cuando los individuos saben poseer su libertad, independencia y esencialidad en la unidad con lo sustancial, de suerte que consideran que la forma de obrar es ese principio sustancial. Lo importante es esta expansión

de lo sustancial. En esto consiste la superior diferencia entre los pueblos y sus constituciones.

Del principio superior se desprende una distinción subalterna, indiferente, que es considerada de ordinario como esencial en la constitución; es, a saber, si los individuos le han dado o no su aprobación subjetiva. Lo primero que se ha de ver es si los individuos son concebidos como personas; si la sustancialidad existe como espíritu, como esencia conocida por ellos. Entre los chinos, por ejemplo, no existe ninguna forma de semejante aprobación; encontrarían tan insensato que se les pidiera su asentimiento como que los niños de cualquier edad fueran llamados a un consejo de familia. Los chinos todavía no se conocen como sujetos libres; para ellos la libre subjetividad no contiene todavía la esencia de lo moral y jurídico; no es aún para ellos su fin, obra y objeto. Por otro lado, vemos en el turco la voluntad subjetiva en estado completamente indómito. Los genízaros, por ejemplo, tienen voluntad y la ejercen. Pero es una voluntad salvaje, determinada en parte por la religión y también indómita en sus apetitos. Aquí la voluntad personal es libre, según una representación inexacta; pero no está incorporada a la voluntad nacional concreta. El turco no sabe nada de esta voluntad, no la tiene por objeto, ni se interesa por ella, ni la toma por móvil; y cuando entra en contacto con lo universal, es este para él algo abstracto, no orgánico, es puro fanatismo que destruye todo lo orgánico, toda moralidad y todo derecho. En los Estados europeos la cosa varía; aquí el conocimiento es algo universal. La cultura científica, la persecución de fines universales y la obediencia a principios universales es un bien común, que los ciudadanos comparten con el gobierno y el gobierno con los ciudadanos, por cuanto todas las esferas, que pertenecen a la administración, están comprendidas en el concepto. En semejante situación, la aprobación de los individuos es más o menos indiferente; porque no podrían aportar ningún conocimiento particular, antes al contrario sabrían menos que los que expresamente se ocupan de los asuntos públicos. Tampoco aportarían buenas intenciones, con sus intereses particulares; pues lo decisivo aquí es que existe un bien común, al que estos intereses deben ceder. Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley, salvo cuando todos

unánimes coincidiesen en ella. Así se llega en seguida al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría; y esta es la que decide. Pero ya J. J. Rousseau observó que en ese caso la libertad no existe, pues la voluntad de la minoría no es atendida. En la Dieta polaca cada individuo había de dar su aprobación; y por causa de esta libertad se hundió el Estado. Es, además, falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene razón y conocimiento y que solo él ve lo justo; pues cada facción del pueblo puede erigirse en todo el pueblo. Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo.

Las diferencias entre las constituciones del Estado conciernen a la forma en que la totalidad de la vida del Estado se manifiesta. En su primera forma esta totalidad hállase todavía oculta y sus distintos círculos no han llegado aún a la independencia; en la segunda forma, estos círculos, y por tanto los individuos, se hacen libres; en la tercera forma, en fin, estos gozan ya de su independencia y su obra consiste en producir lo universal. Vemos todos los imperios y la historia universal entera recorrer estas formas. Primero vemos en todo Estado una especie de monarquía patriarcal, pacífica o guerrera. Esta primera manera de producirse un Estado es despótica e instintiva; pero la obediencia, la violencia, el miedo a un déspota son también nexos de la voluntad. Viene luego la particularización; dominan los aristócratas, determinados círculos, los demócratas, los individuos. Una aristocracia accidental cristaliza en estos individuos y se convierte más tarde en un nuevo reino, en una nueva monarquía. El final de todo esto es la sumisión de estas fuerzas particulares a un poder, que no puede ser otro que el que deja fuera de sí las distintas esferas independientes; y este es el poder monárquico. Hay, pues, que distinguir una primera y una segunda monarquía. Este es el curso abstracto, pero necesario, en la evolución de los Estados verdaderamente independientes; un curso tal que en él aparece necesariamente en cada momento una determinada constitución, que no es el resultado de una elección, sino la constitución adecuada al espíritu del pueblo.

En una constitución importa, ante todo, el desarrollo del Estado racional, esto es, político en sí; importa que los momentos del concepto se desprendan unos de otros, de manera que los distintos poderes se

diferencien y perfeccionen por sí, pero a la vez colaboren, dentro de su libertad, a un mismo fin que los une formando un conjunto orgánico. Así es el Estado la libertad racional, que se conoce objetivamente y existe por sí. Su objetividad consiste precisamente en que sus momentos no existen de un modo ideal, sino en una peculiar realidad y, actuando sobre sí mismos, se convierten en la actividad mediante la cual se produce y resulta el conjunto, el alma, la unidad individual.

Hay que añadir que el Estado tiene también una *relación con otros Estados*. El Estado es independiente y sustantivo. El honor de un pueblo consiste en ser independiente. Para determinar esto más exactamente habría que decir muchas más cosas; pero nos abstenemos de mencionarlas porque pueden omitirse. Importa, sin embargo, distinguir los principios que rigen las relaciones entre los Estados y el principio que rige sus relaciones en la historia universal. En esta solo vale el *derecho del espíritu absoluto*; y solo pueden existir aquí las relaciones que hacen prevalecer un principio superior del espíritu. Pero ningún Estado puede invocar este derecho. Los distintos Estados se suponen unos a otros como individuos independientes; y la independencia del uno no es respetada sino por cuanto se supone la independencia de los demás. Semejantes relaciones pueden establecerse mediante tratados y los principios jurídicos *deben* decidir entonces. Pero en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras. También en las guerras religiosas un bando sostiene un principio sagrado, frente al cual los derechos de los otros pueblos son algo subordinado y no tienen el mismo valor. Así fue entre los mahometanos antaño y, en teoría, aún hoy. También los cristianos, cuando hacían la guerra a los pueblos paganos, para convertirlos, sostenían que su religión les daba un derecho superior. En tales circunstancias no prevalece un derecho o una sinrazón abstractos. Estas circunstancias empero solo se dan donde todavía no ha surgido un estado de derecho propiamente tal. Lo que pasa en semejantes circunstancias no es aplicable a una situación de verdadera independencia recíproca de los Estados. Inversamente, lo que rige en el supuesto de un estado de derecho no puede ser aplicado a un estado que todavía no puede llamarse estado de derecho. Por esto los

principios de los Estados, lo que vale como derecho de los Estados, no nos importa aquí. Nosotros hemos de tener siempre presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados.]

Capítulo 3
EL CURSO DE LA HISTORIA UNIVERSAL

1. *El concepto de la evolución*

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran solo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Solo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En estas manifiéstase siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectibilidad*. Este principio, que hace de la transformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones como la católica; y también por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos o, al menos, estables. Mientras se concede en general que las cosas terrenas, así como los Estados son variables, exceptúase de esta variación la religión como religión de la verdad y en parte se permite también atribuir las transformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas

pasiones de los hombres. La perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de fin y de término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado.

[Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso. Esta representación es bien conocida, pero también frecuentemente atacada, como queda dicho. Pues puede parecer contraria a la existencia tranquila, a la constitución y legislación vigentes. Esta existencia merece, sin duda, el más alto respeto, y toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación. En esta representación no hay otro contenido que el del perfeccionamiento, contenido harto indeterminado, que no da de sí nada más que la variabilidad. No existe en él ningún criterio de la variación, ni tampoco criterio alguno para apreciar hasta qué punto lo existente es justo y sustancial: no hay ningún principio de exclusión; no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. La variación, único resto que queda, es también lo único que constituye la determinación de ese contenido. La representación, según la cual el género humano se educa (*Lessing*), es ingeniosa; pero solo de lejos roza aquello de que se habla aquí. El progreso, en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. *Más* conocimientos, una cultura *más* refinada… todos estos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanzado; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo —si queremos hablar con precisión del progreso— es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado, necesita ser conocido. El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y transformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas.]

El principio de la *evolución* implica además que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí

mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencial; el espíritu que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho. La evolución se da también en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de estos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan solo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por tanto, viviendo un continuo progreso de transformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se transforma en la conservación del principio orgánico y de su forma. Así el individuo orgánico se produce a sí mismo, haciéndose lo que es en sí. Así también el espíritu es lo que él mismo se hace y se hace lo que es en sí. Pero aquella evolución se verifica de un modo inmediato, sin oposiciones, sin obstáculos; entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; estas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse —puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización— es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un

fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cual es este fin: el espíritu, el espíritu de su esencia, que es el concepto de la libertad. Este es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido; como, en la historia romana, es Roma el objeto y, por consiguiente, la directriz en la consideración de los acontecimientos y, a la inversa, los acontecimientos brotan de ese objeto y solo en relación con él tienen sentido y contenido. Hay en la historia universal algunos grandes periodos que han transcurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquello tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, alguna de las partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes. También hay evoluciones perseverantes, ricos y acabados edificios y sistemas de cultura, plasmados en peculiares elementos. El principio formal de la evolución, en general, no puede ni dar preferencia a una forma sobre otras, ni hacer comprensible el fin de aquella decadencia de los antiguos periodos de la evolución. Ha de considerar tales procesos, o más especialmente los retrocesos, como accidentes externos; solo puede juzgar las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos, precisamente por haber tomado la evolución como lo fundamental y último.

[Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No solo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo en esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura. Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y solo en un círculo, en algo individual, hay

variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.

Por los demás, los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros. Si lanzamos una mirada sobre el mundo, descubrimos en sus tres partes más antiguas tres formas capitales: el principio asiático, que es también el primero en la historia (mongólico, chino, indio); el mundo mahometano, en que existe el principio del espíritu abstracto del Dios único, pero teniendo enfrente el albedrío desenfrenado; y el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocí miento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia. Esta serie universal se halla expuesta aquí en su modo perdurable de ser; pero en la historia universal la encontramos en fases sucesivas. Los grandes principios, al pervivir unos

junto a otros, no exigen por ello la pervivencia de todas las formas que transcurrieron en el tiempo. Podríamos desear la existencia actual de un pueblo griego, con su hermoso paganismo, o de un pueblo romano; pero estos pueblos han perecido. Hay asimismo formas, dentro de todos los pueblos, que perecen, aunque estos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué no perduran en el espacio? Esto solo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que solo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.

El progreso se define en general como la serie de fases por que atraviesa la conciencia. El hombre empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí. El niño empieza con la sensación; el hombre pasa de esta a la fase de las representaciones generales; luego a la del concepto, llegando a conocer el alma de las cosas, su verdadera naturaleza. Por lo que se refiere n lo espiritual, el niño vive primero confiado en sus padres y en los que le rodean, a quienes ve esforzarse por educarle en lo justo y razonable, que le parece estar prescrito arbitrariamente. Otra fase posterior es la de la juventud; su característica es que el hombre busca en sí su independencia, descansa en sí mismo, descubre en su conciencia lo justo, lo moral, lo que es esencial hacer y llevar a cabo. La conciencia del hombre adulto encierra todavía más determinaciones acerca de lo que es esencial. El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial.]

La historia universal representa *el conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del

espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como i al hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma.

[La primera época, en que consideramos al espíritu, es comparable, por tanto, con el espíritu infantil. Reina aquí esa unidad del espíritu con la naturaleza, que encontramos en el mundo *oriental*. Este espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad. También en esta fase del espíritu encontramos Estados, artes, ciencias incipientes; pero todo esto se halla en el terreno de la naturaleza. En este primer mundo patriarcal, el espíritu es una sustancia a la que el individuo se añade solo como un accidente. Para la voluntad del uno son los otros como niños, como subordinados.

La segunda fase del espíritu es la de la separación, la de la reflexión del espíritu sobre sí; consiste en salir de la mera obediencia y confianza en los demás. Esta fase se divide en dos. La primera es la juventud del espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad. La libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu. Este es el *mundo griego*. La otra es la edad viril del espíritu, en que el individuo tiene sus fines propios, pero solo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Este es el *mundo romano*. En él se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal.

En cuarto lugar sigue la época germánica, el *mundo cristiano*. Si se pudiera comparar también aquí el espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época la senectud del espíritu. Es empero lo peculiar de la senectud el vivir solo en el recuerdo, en el pasado, no en el presente; por eso la comparación es aquí imposible. El individuo, por su aspecto

negativo, pertenece al elemento, a la materia y perece; mas el espíritu vuelve sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el *a priori* de la historia, al que la experiencia debe responder.]

Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos ulteriores veremos que cada una de esas fases es, dentro de sí mismas, un proceso de formación, y cómo es la dialéctica, en el tránsito de una fase a otra.

Aquí solo he de advertir que el espíritu *comienza* por su infinita posibilidad; la cual es una mera posibilidad que contiene su absoluto contenido como algo *en sí*, como el fin que el espíritu solo alcanza en su resultado, resultado que solo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imperfecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto. Asimismo la posibilidad alude, por lo menos, de modo reflejo a algo que debe llegar a realidad; la *dynamis* aristotélica es también *potentia*, fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, es lo contrario de sí, en sí mismo; es la contradicción, que existe, pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo.

2. *El comienzo de la historia*

En general ya hemos indicado cómo debe concebirse el comienzo de la historia del espíritu, según el concepto. Nos hemos referido a la teoría de un estado de naturaleza, en el que, según se dice, la libertad y el derecho

existen o han existido de un modo perfecto. Pero esta teoría era la pura *suposición* de una existencia histórica, suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética. Otra teoría, muy puesta hoy en circulación por cierta parte, pretende algo muy distinto, quiere ser no una hipótesis originada en el pensamiento, sino un hecho histórico y, a la vez, un superior testimonio de tal hecho. Esta teoría recoge nuevamente aquel primer estado paradisíaco de los hombres, desarrollado ya por los teólogos a su modo —por ejemplo, sosteniendo que Dios habló hebreo con Adán— pero lo reforma con arreglo a otras necesidades. [Se ha sostenido la existencia de un pueblo primitivo que nos habría transmitido todas las ciencias y artes (Schelling: «*El lenguaje y la sabiduría de los indios*», de Schlegel). Este pueblo primitivo sería anterior al género humano propiamente dicho y habría sido eternizado por las antiguas leyendas, bajo la imagen de los dioses. Tendríamos restos desfigurados de su alta cultura en las leyendas de los más antiguos pueblos. El estado de los pueblos más antiguos que conoce la historia, sería, pues, una caída desde las alturas de aquella suprema cultura. Y se afirma todo esto, pretendiendo que la filosofía lo exige y que también existen de ello vestigios históricos.] La alta autoridad, a que se acude en primer término, es la narración bíblica. Pero la Biblia nos describe el estado primitivo —ya sea en los pocos rasgos conocidos, ya en sus variaciones— o como representado en el hombre en general (que sería la naturaleza humana universal) o como dado y perfecto en un solo individuo, o en una sola pareja, si se toma a Adán como persona individual y por consiguiente única. Pero no hay fundamento alguno para representarse un pueblo —y un estado histórico de dicho pueblo—, que haya existido en esa primitiva forma; ni menos para afirmar que ese pueblo tuviera un puro conocimiento de Dios y de la naturaleza. La naturaleza —dícese fantásticamente— estaba en un principio abierta, transparente, ante los puros ojos del hombre, como un claro espejo de la creación divina[28] y la divina verdad era igualmente patente para él. Apúntase, dejándolo empero en cierta oscuridad, que el hombre se encontraba, en este primer estado, en posesión de un extenso y preciso conocimiento de las verdades religiosas reveladas inmediatamente por Dios. Todas las religiones habrían salido históricamente de este estado; pero impurificándose y oscureciendo aquella

primera verdad, con los fantasmas del error y la perversión. Huellas de aquel origen y de aquellas primeras verdaderas doctrinas religiosas existen y pueden reconocerse —dícese— en todas las mitologías del error. Por eso se atribuye esencialmente a la investigación de la historia antigua de los pueblos el interés de remontar hasta un punto en que puedan encontrarse todavía fragmentos de ese primer conocimiento revelado, en su máxima pureza[29] [30] [31] [32] [33] [34]. Tenemos que agradecer al interés de estas investigaciones muchísimos tesoros. Pero estas investigaciones atestiguan inmediatamente contra sí mismas, pues se enderezan a acreditar de histórico solo aquello que suponen de antemano ser histórico. [Por lo demás, los datos históricos empezaron pronto a confundirse y, al fin, han desaparecido por completo.] Ese primer conocimiento de Dios; esos conocimientos científicos, por ejemplo, astronómicos (como los que han sido atribuidos fabulosamente a los indios, incluso por astrónomos, como, por ejemplo, Bailly[35] [36] [37], la existencia de un estado semejante en el origen de la historia universal, estado del cual las religiones de los pueblos habrían partido para degenerar luego (como se supone en el grosero sistema llamado de la emanación); todas estas son hipótesis, que ni tienen fundamento histórico, ni pueden llegar a tenerlo, puesto que siempre podemos oponer el concepto a ese arbitrario origen, producto tan solo de la opinión subjetiva.

[Lo único que tiene de filosófico esa representación de un estado primitivo de perfección es que el hombre no puede haber empezado por una rudeza animal. Esto es exacto. El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal; pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreso en él. El niño no tiene razón, pero sí la posibilidad real de ser racional. El animal, por el contrario, no tiene posibilidad de llegar a poseer conciencia de sí. Hay algo humano ya en el simple movimiento del niño. Su primer movimiento, su grito, es ya algo enteramente distinto de lo animal. El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado,

en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros solo penosamente alcanzamos, en el centro de todas las ciencias y artes, ese no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento; no sabe que el espíritu es infinito movimiento, ἐνὲργεια ἐντελἑχεια (energía, actividad), no sabe que el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es un movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y la elabora y en su labor se encuentra a sí mismo. Solo mediante este trabajo pone el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Solo entonces se hace real. Esto no es, pues, lo primero, sino lo último. Los usos, las leyes, las instituciones, los símbolos de los pueblos antiguos encubren, sin duda, ideas especulativas, puesto que son productos del espíritu. Pero esa realidad interna de la idea es cosa harto distinta de conocerse y comprenderse a sí misma en la forma de la idea. La idea especulativa conocida no puede haber sido lo primero, porque es el fruto del supremo y más abstracto esfuerzo del espíritu.]

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde solo es todavía una posibilidad *en sí*, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad —o si se quiere, la excelencia— feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia. La moralidad natural, y a la vez religiosa, es la piedad familiar. Lo moral, en esta sociedad, consiste en que los miembros no han de conducirse unos respecto de otros como individuos de voluntad libre, como personas; precisamente por eso queda la familia en sí sustraída a esta evolución de que surge la historia. Pero cuando la unidad espiritual rebasa este círculo de la sensación y del amor natural y llega a la conciencia de la personalidad, aparece ese oscuro y rudo centro en el que ni la naturaleza ni el espíritu se abren y transparentan y para el cual la naturaleza y el espíritu solo pueden abrirse y transparentarse por el trabajo de una cultura lejana, muy lejana en el tiempo, la cultura de aquella voluntad que se ha tornado consciente de sí misma. La conciencia es lo único abierto, lo único a que Dios —o cualquier cosa en general— puede revelarse. Nada puede revelarse en su verdad, en

su universalidad, en sí y por sí, sino a la conciencia reflexiva. La libertad consiste exclusivamente en conocer y querer los objetos sustanciales y universales, como la ley y el derecho; y en producir una realidad que sea conforme a ellos —el Estado.

Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque la haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado. El gran descubrimiento histórico, grande como el de un nuevo mundo, ha sido el que tuvo lugar hace veintitantos años, sobre la lengua sánscrita y sobre la relación de las lenguas europeas con el sánscrito. Este descubrimiento nos ha mostrado la unión histórica de los pueblos germánicos y los pueblos indos, con la máxima seguridad que puede exigirse en tales materias. Aun al presente sabemos de pueblos que apenas constituyen una sociedad, y mucho menos un Estado; su existencia es, sin embargo, conocida hace largo tiempo. Otros (cuyo estado cultural debe interesarnos preferentemente) tienen una tradición que alcanza más allá de la historia de la fundación de su Estado; y sabemos que han sufrido muchas transformaciones antes de esta época. La indicada relación entre las lenguas de pueblos tan distantes y diversos por su religión y constitución, su moralidad y toda su cultura espiritual y física (y no solo en los tiempos actuales, sino desde los ya antiguos en que los conocemos) nos ofrece un resultado que nos revela como un hecho innegable la dispersión de estas naciones, a partir del Asia, y el desarrollo divergente de su afinidad primitiva. Este hecho empero no resulta de esas combinaciones *mentales* tan de moda, que barajando grandes y pequeñas circunstancias han enriquecido la historia con hartas invenciones, en vez de hechos, y seguirán enriqueciéndola siempre, puesto que siempre son posibles otras combinaciones de las mismas u otras circunstancias. Pero ese pasado, que se ofrece tan largo, cae fuera de la historia; ha precedido a la historia propiamente dicha.

La palabra *historia* reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos.

Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas. Los recuerdos familiares y las tradiciones patriarcales tienen un interés dentro de la familia o de la tribu. El curso uniforme de su estado no es objeto del recuerdo; pero los hechos más señalados o los giros del destino pueden incitar a Mnemosyne a conservar esas imágenes, como el amor y el sentimiento religioso convidan a la fantasía a dar forma al impulso que, en un principio, es informe. El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no solo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no solo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados —hechos a los cuales Mnemosyne tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado. Un sentimiento profundo, como el amor y también la intuición religiosa, con sus formas, es totalmente actual y satisface por sí mismo; pero la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado.

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente, sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Solo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con estos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos. Es sorprendente, para todo el que empieza a trabar conocimiento con los tesoros de la literatura india, que este país tan rico en las más profundas producciones espirituales

no tenga historia, contrastando en ello del modo más enérgico con China, imperio que posee una historiografía excelente y copiosa, con datos referentes a los tiempos más antiguos. La India no solo tiene antiguos libros religiosos y creaciones brillantes de la poesía, sino también códigos antiguos, cosa que antes se exigía como una condición de la historia; y, sin embargo, no tiene historia. Pero en este país la organización, que empezó diferenciando la sociedad, se petrificó en seguida en determinaciones naturales (las castas); de forma que las leyes, aunque conciernen a los derechos civiles, hacen dependientes estos derechos de aquellas diferencias fundadas en la naturaleza y definen principalmente las situaciones respectivas (no tanto de derecho como de falta de derechos) de estas clases, esto es, de las superiores frente a las inferiores. El elemento de la moralidad está, pues, excluido de la magnificencia de la vida india y de sus reinos. Dada la falta de libertad en que se basa ese orden fijo, naturalista, de las castas, todo nexo social es salvaje arbitrariedad, pasajero impulso o más bien furor, sin un fin último de progreso y de evolución; no existe, pues, ninguna memoria pensante, ningún objeto para Mnemosyne, y una fantasía, aunque profunda, caótica, divaga sobre un terreno que hubiera debido orientarse hacia un fin determinado (perteneciente a la realidad, si todavía no subjetiva, siquiera sustancial, esto es, racional), y, por tanto, hacerse apto para la historia.

Esta condición de que exista una historia escrita ha sido causa de que haya transcurrido sin historia esa labor inmensa y variada que supone el crecimiento de las familias en tribus, de las tribus en pueblos y la dispersión consiguiente a tal aumento, que permite presumir grandes complicaciones, guerras, revoluciones y decadencias. Más aún; así se explica que la difusión y elevación del reino de la palabra se haya verificado calladamente y haya permanecido en el silencio. Es un hecho atestiguado por los monumentos que las lenguas se han desarrollado mucho en el estadio inculto de los pueblos que las hablaban. La inteligencia hubo de desenvolverse poderosamente en este terreno teórico. La extensa gramática consiguiente es la obra del pensamiento, que destaca en ella sus categorías. Es, además, un hecho que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se embota este sistemático desarrollo de la inteligencia; y la lengua desde

entonces se hace más pobre e informe. Es peculiar este fenómeno de que el progreso, al hacerse más espiritual, al producir más racionalidad, descuide aquella precisión y exactitud intelectual y la considere embarazosa y superflua. El lenguaje es la obra de la *inteligencia* técnica, en sentido propio, pues es su manifestación externa. Las actividades de la memoria y de la fantasía son, sin el lenguaje, simples manifestaciones internas. Pero esta obra teórica, como asimismo su posterior evolución y también la labor más concreta —enlazada con ella— de la dispersión de los pueblos, su separación, su mezcla y sus migraciones, permanece envuelta en la niebla de un mudo pretérito. No son hechos de la voluntad, que adquiere conciencia de sí misma; no son hechos de la libertad, que se da otra apariencia, una realidad propiamente dicha. No siendo, pues, obra de ese elemento verdadero que es la voluntad, esas transformaciones no han tenido historia, a pesar de su desarrollo cultural en el idioma. El rápido florecimiento del lenguaje y la dispersión y migración de las naciones solo han alcanzado importancia e interés para la razón concreta, al entrar en contacto con algunos Estados o al empezar a formar Estados nuevos.

3. *La marcha de la evolución*

Tras estas observaciones referentes a la forma en que *comienza* la historia universal y a la prehistoria, que de esa forma se infiere, réstanos indicar aquí la *manera como transcurre* la historia, si bien solo bajo el aspecto formal. La determinación del contenido concreto queda para la división de la historia.

La historia universal representa, como hemos dicho anteriormente, la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y,

mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta —esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica. Aquí hemos de repetir solamente que cada fase, como distinta de las demás, tiene su principio peculiar determinado. Este principio es, en la historia, el carácter del espíritu de un pueblo. En este carácter expresa concretamente el pueblo todos los aspectos de su conciencia y voluntad, de toda su realidad; este carácter es el sello común de su religión, de su constitución política, de su moralidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres y también de su ciencia, su arte y su técnica, de la dirección de su actividad industrial. Estas peculiaridades especiales han de comprenderse mediante aquella otra peculiaridad general, mediante aquel carácter o principio propio de un pueblo; así como, a la inversa, esa particularidad general debe inferirse de los hechos singulares que nos presenta la historia. Lo que hay que tomar empíricamente y demostrar de un modo histórico es que una particularidad determinada constituye, en efecto, el principio peculiar de tal o cual pueblo. Hacer esto no solo supone una facultad de abstracción bien desarrollada, sino también un trato familiar con las ideas; es menester estar familiarizado *a priori* con el círculo, por decirlo así, dentro del cual caen los principios; así como Keplero, para citar al hombre más grande en este modo de conocer, hubo de tener trato familiar con las elipses, los cubos y los cuadrados y sus relaciones *a priori*, antes de descubrir mediante los datos empíricos sus inmortales leyes, que consisten en determinaciones de aquel círculo de representaciones. Quien ignore las nociones de las determinaciones elementales universales, no puede entender esas leyes, por mucho que contemple el cielo y los movimientos de las estrellas; como tampoco habría podido descubrirlas. Este desconocimiento de los pensamientos referentes a la formación evolutiva de la libertad es el origen de una buena parte de las censuras que se hacen al estudio filosófico de una ciencia empírica; se le hace, en efecto, el reproche de introducir *a priori* ideas en el material de dicha ciencia. Semejantes determinaciones intelectuales aparecen entonces como algo extraño, algo que no se encuentra en el objeto. Para la educación subjetiva, que no conoce el pensamiento ni tiene costumbre de pensar, esas ideas son algo extraño y no

entran en la representación e inteligencia que dicha deficiente educación tiene del objeto. De aquí procede la expresión de que la filosofía *no comprende* esas ciencias. La filosofía debe conceder, en efecto, que no tiene la inteligencia que reina en aquellas ciencias, esto es, que no procede con arreglo a las categorías de semejante inteligencia, sino con arreglo a las categorías de la razón, con las cuales conoce empero aquella inteligencia y su valor y posición. En este proceder de la inteligencia científica se trata igualmente de separar y destacar lo *esencial* de lo llamado inesencial. Mas para poder hacer esto, es necesario *conocer* lo esencial. Ahora bien, cuando se trata de considerar la historia universal en su conjunto, lo esencial es, como se ha indicado anteriormente, la conciencia de la libertad y las determinaciones de esta conciencia en su evolución. La dirección hacia estas categorías es la dirección hacia lo verdaderamente esencial.

Una parte de las instancias que, como contradicción directa, se esgrimen contra la determinación, tomada en su universalidad, proviene habitualmente de la deficiencia en la aprehensión y comprensión de las ideas. Cuando, en la historia natural, los ejemplares o abortos híbridos, desgraciados y monstruosos son empleados como instancias contra los géneros y las especies —tan patentes— puede replicarse con razón una frase que suele decirse en general y es: que la excepción confirma la regla, esto es, que en la excepción se revelan, bien las condiciones bajo las cuales tiene lugar la regla, bien lo que hay de híbrido y defectuoso en la desviación del tipo normal. La impotencia de la naturaleza impide que se mantenga la fijeza de sus géneros y clases universales contra otros factores y acciones elementales. Aunque, por ejemplo, tomada la organización del hombre en su forma concreta, el cerebro, el corazón, etc., parecen esencialmente necesarios para su vida orgánica, puede presentarse un triste aborto o algún monstruo, que tenga faz humana, o partes de ella, y que haya sido engendrado y haya vivido en un cuerpo humano y aún haya nacido y respirado de él, pero que no tenga cerebro o corazón. Usar este ejemplar como argumento contra la estructura necesaria de una verdadera organización humana, es quedarnos atenidos al término abstracto de hombre y a su definición superficial. Pero la representación de un hombre concreto

y real es, sin duda, otra cosa: este hombre ha de tener un cerebro en la cabeza y un corazón en el pecho.

De igual modo se procede cuando se dice —con razón— que el genio, el talento, las virtudes y sentimientos morales, la piedad, pueden encontrarse en todas las zonas, constituciones y estados políticos. Y no faltan ejemplos de ello. Pero si con esto se quiere decir que la diferencia fundada en la conciencia que la libertad tiene de sí misma, carece de importancia y es inesencial, comparada con las indicadas cualidades, entonces la reflexión permanece en las categorías abstractas y renuncia al contenido determinado, para el cual no existe, desde luego, ningún principio en dichas categorías. La actitud intelectual que se sitúa en estos puntos de vista formales, descubre un inmenso campo de penetrantes problemas, eruditas opiniones, sorprendentes comparaciones, y reflexiones y declamaciones aparentemente profundas, que pueden ser tanto más brillantes cuanto más indeterminado es su objeto, y que pueden renovarse y modificarse tanto más de continuo cuanto menos pueden lograr en sus esfuerzos grandes resultados y llegar a algo fijo y racional. En este sentido las conocidas epopeyas indias pueden compararse, si se quiere, con las griegas, y aún colocarse por encima de estas, dado que el genio poético se acredita en la grandeza de la fantasía; como también hay quien se ha creído autorizado, por la analogía de algunos rasgos o atributos fantásticos de las deidades, para reconocer figuras de la mitología griega en las indias. En análogo sentido, la filosofía china, por cuanto tiene por base *lo uno*, ha sido considerada idéntica a las que han aparecido posteriormente con los nombres de filosofía eleática y sistema spinozista; y porque se expresa con números y líneas abstractos, se ha querido ver en ella la filosofía pitagórica y aun el dogma cristiano. Los ejemplos de valor y ánimo perseverante, los rasgos de nobleza, la abnegación y sacrificio, etc., que se encuentran en las naciones más salvajes, lo mismo que en las más débiles, estímanse suficientes para sostener que hay en estas naciones tanta y acaso más moralidad que en los Estados cristianos más cultos, etc. En este respecto, se ha planteado la duda de si los hombres se han hecho mejores con el progreso de la historia y de la cultura; de si su moralidad ha aumentado, ya que esta se basa en la intención y evidencia subjetivas, en lo que el que obra

considera como justo o criminal, como bueno o malo y no en lo que es considerado como justo y bueno o criminal y malo en sí y por sí —o en una determinada religión, considerada como verdadera.

Podemos dispensarnos aquí de aclarar el formalismo y error de semejante modo de ver las cosas; no necesitamos establecer ahora los verdaderos principios de la moralidad frente a la falsa moralidad. La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo de obrar; estas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad. Las personas que, por razones morales y, por tanto, con una noble intención se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden superior. Pero en las revoluciones de este género, ambos partidos quedan dentro del mismo círculo de perdición, y lo que defienden los defensores de la autoridad legal es un derecho puramente formal, condenado ya por el espíritu viviente y por Dios. Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados, no solo en su significación interna, inconsciente para ellos, sino también desde el punto de vista terrenal. Y los círculos morales, a que no pertenecen los hechos históricos y sus autores, no deben pretender nada contra estos, desde ese punto de vista terrenal. La letanía de las virtudes privadas: modestia, humildad, amor al prójimo, caridad, etc., no debe esgrimirse contra ellos. La historia universal podría pasar por alto enteramente la esfera en que caen la moralidad y la discrepancia —tan frecuente y torcidamente formulada— entre la moral y la política. La historia universal, no solo podría abstenerse de todo juicio —sus principios y la necesaria referencia de las acciones a ellos son ya por sí mismos un juicio—, sino dejar a los individuos sin mención y enteramente fuera de juego. Pues su incumbencia es referir los hechos del espíritu de los pueblos.

Las formas individuales que este espíritu haya tomado en el terreno de la realidad, podrían quedar entregadas a la historiografía propiamente dicha.

Un formalismo idéntico al moral se aplica a veces a las vagas nociones de genio y poesía, y también de filosofía, hallándolas de igual modo en todas partes. Estas nociones son productos de la reflexión pensante y la capacidad de moverse con destreza entre semejantes generalidades —que ponen de relieve y designan esenciales diferencias, aunque no descienden al verdadero fondo del contenido— es lo que se llama *cultura*. La cultura es algo formal, por cuanto, cualquiera que sea el contenido, consiste solo en dividirlo en partes y aprehender estas en determinaciones y formas intelectuales. Lo propio de la cultura, como tal, no es la libre universalidad, que es necesario convertir por sí en objeto de la conciencia. Semejante conciencia del pensamiento mismo y sus formas, aisladas de toda materia, es la filosofía. La filosofía tiene, sin duda, la condición de su existencia en la cultura; pero la cultura consiste solo en revestir el contenido ya existente con la forma de la universalidad, de suerte que su posesión mantiene juntos la forma y el contenido, tan inseparablemente, que un contenido que se dilate en riqueza incalculable, mediante el análisis de una representación, resuelta en una muchedumbre de representaciones, será tomado por meramente empírico, por un contenido en el cual el pensamiento no tiene parte alguna. Pero hacer de un objeto, que en sí es un contenido concreto y rico, una representación simple (como la tierra, el hombre, etc., o Alejandro, César) y designarlo con una palabra, es obra del pensamiento, ni más ni menos que descomponerlo, aislar en la representación las determinaciones encerradas en él, dándoles un nombre particular. No quería dejar de advertir esto, para evitar decir vaguedades y vaciedades acerca de la cultura. Respecto, sin embargo, a la opinión que dio motivo para esta observación, se ve claramente que, así como la reflexión produce las nociones generales de genio, talento, arte, ciencia, etc., y las consideraciones generales acerca de ellas, así la cultura formal no *solo puede*, sino que *debe* progresar, prosperar y alcanzar un alto florecimiento en cada fase de las formaciones del espíritu, por cuanto estas fases se desarrollan en forma de Estado y, sobre esta base de civilización, llegan a la reflexión intelectual y, lo mismo que determinan las leyes, así también, en

todo, producen formas generales. La vida del Estado, como tal, implica la necesidad de la cultura formal y, por consiguiente, el nacimiento de las ciencias, así como de una poesía y un arte culto en general. Las artes, comprendidas bajo el nombre de plásticas, exigen la convivencia civilizada de los hombres, aunque no fuera más que por sus necesidades técnicas. La poesía, que necesita menos medios exteriores y que tiene por materia la palabra, producto inmediato del espíritu, puede nacer con gran audacia y culta expresión, en ese estado de un pueblo que todavía no está reunido en vida jurídica. Ya hemos observado anteriormente que el lenguaje llega por sí mismo a una alta cultura intelectual, antes de la civilización.

También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado. En efecto, ya hemos dicho que un contenido es culto cuando tiene la forma propia del pensamiento. Ahora bien, la filosofía es la conciencia de esta forma, es el pensamiento del pensamiento; por tanto, el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la cultura general. En la evolución del Estado sobrevienen necesariamente periodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son periodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos, es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo.

Hay, pues, sin duda, en todos los pueblos de la historia universal poesía, artes plásticas, ciencia y filosofía. Pero no solo el tono, el estilo y la dirección son distintos, sino también el contenido. El contenido se refiere a la suprema diferencia, a la diferencia de racionalidad. De nada sirve que una crítica estética sedicente superior exija que nuestro gusto no sea determinado por la materia, que es lo sustancial del contenido, y afirme que la forma bella como tal, la grandeza de la fantasía y demás cosas análogas, son el fin de las bellas artes y lo único que debe ser considerado y gozado por un ánimo liberal y un espíritu cultivado. Cuando el contenido es insignificante, o grosero y fantástico, o insensato, el sano sentido del

hombre *no puede* hacer caso omiso de él, para acomodar su goce a la índole de semejantes obras. Aunque se quisiera equiparar las epopeyas indias a las homéricas por cierto número de cualidades formales: grandeza en la invención, fantasía, vivacidad de las imágenes y sentimientos, belleza de la dicción, etc., la diferencia en el contenido y, por consiguiente, en lo sustancial, en el interés de la razón —que se orienta exclusivamente hacia la conciencia del concepto de la libertad y su expresión en los individuos— seguiría siendo infinita. No solo hay una forma clásica, sino también un contenido *clásico*. Además, la forma y el contenido se hallan tan estrechamente enlazados en la obra de arte, que aquella solo puede ser clásica si este lo es. Con un contenido fantástico, ilimitado en sí mismo —y lo racional es lo que tiene en sí medida y término— la forma se hace a la vez desmedida e informe o minuciosa y mezquina.

Igualmente cabe poner en paralelo la filosofía china e india con la metafísica eleática, pitagórica, spinozista; o incluso con la moderna. Todas, en efecto, tienen por base lo uno o la unidad, lo universal abstracto. Pero semejante comparación o identificación sería sumamente superficial. En ella se pasaría por alto justamente lo único importante, la naturaleza de dicha unidad. La diferencia esencial consiste precisamente en que aquella unidad es concebida en un lado como abstracta y en el otro como concreta —concreta hasta la unidad en sí, que es el espíritu—. Pero esa identificación prueba precisamente que quien la hace solo conoce la unidad abstracta y, juzgando las filosofías, ignora lo que constituye el interés de la filosofía.

Mas hay también círculos que siguen siendo los mismos a pesar de sus diversos contenidos sustanciales. En este caso la diversidad concierne a la razón pensante. La libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino solo el hombre, el que piensa, así también solo el hombre tiene libertad y la tiene solo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo: se comprende, por consiguiente, como infinito en sí. Los círculos que caen fuera de esta comprensión son, por

consiguiente, algo común a aquellas diferencias sustanciales. La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad; expresará los deberes y derechos universales como preceptos objetivos o —si se limita a la elevación formal y a la renuncia a lo sensible y a todos los motivos sensibles— como algo meramente negativo. La moral *china* —desde que Europa ha tenido conocimiento de ella y de las obras de Confucio—, ha merecido las mayores alabanzas, con reconocimiento de su excelencia, por parte de los europeos, aunque estos están familiarizados con la moral cristiana. También se ha reconocido la sublimidad con que la religión y la poesía *indias* (la superior) y en especial su filosofía expresan y ordenan el abandono y sacrificio de lo sensible. Estas dos naciones carecen, sin embargo —puede decirse que enteramente—, de la esencial conciencia que el concepto de la libertad debe tener de sí mismo. Para los chinos las reglas morales son como leyes naturales, preceptos positivos externos, derechos y deberes impuestos o reglas de mutua cortesía. Fáltales la libertad, mediante la cual tan solo las determinaciones sustanciales de la razón se convierten en conciencia moral; la moral es para ellos asunto del Estado y es administrada por los funcionarios y los tribunales. Aquellas de entre sus obras de moral, que no son códigos del Estado, sino que se dirigen a la voluntad y a la conciencia subjetivas, léense, igual que las obras morales de los estoicos, como una serie de preceptos necesarios para el fin de la felicidad, de tal modo que parece posible decidirse libremente a seguirlos o no. Igualmente la figura de un *sujeto* abstracto, el sabio, constituye entre los chinos, lo mismo que entre los estoicos el ápice de las doctrinas morales. En la doctrina *india* que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos, el fin y término no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida, en el sentido espiritual e incluso físico.

[Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política. Cuando solo el apetito es quien impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y

la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Solo Zeus, el dios político de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo, juntamente con las Musas, solo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.

Lo objetivo de la obra consiste solo en la conciencia que se tiene de ella. El elemento de una obra contiene la determinación de la universalidad, del pensamiento. No hay objetividad sin pensamiento; este es la base. El pueblo tiene que saber lo universal, base de su moralidad, medio por el cual lo particular desaparece. El pueblo tiene, pues, que conocer las determinaciones de su derecho y su religión. El espíritu no puede contentarse con que exista un orden y un culto; lo que él quiere es este conocimiento de sus determinaciones. Solo así se coloca el espíritu en la unidad de su subjetividad con lo universal de su objetividad. Su mundo es, sin duda, un mundo de partes exteriores unas a otras, y respecto a este mundo el espíritu ejercita la intuición externa, etc. Pero también la unidad de su intimidad con este su mundo, debe existir para él. Esta unidad es su liberación suprema, porque el pensamiento es lo más íntimo del espíritu. El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad; pues esta unidad es la más íntima unidad a que el espíritu puede llegar consigo mismo. Lo que le importa en su obra es tenerse como objeto. Ahora bien, el espíritu se tiene como objeto, en su esencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real. Si queremos saber lo que ha sido de Grecia, hemos de buscarlo en Sófocles y Aristófanes, en Tucídides y Platón; aquí ha advenido a la historia la esencia de la vida griega. En estos individuos el espíritu griego se ha comprendido a sí mismo, representándose y pensándose.

Esta conciencia espiritual que el pueblo tiene de sí mismo es lo supremo. Pero, en primer término, solo es ideal. Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora hay

una existencia real y otra ideal. En esta época vemos, pues, cómo un pueblo halla satisfacción en representarse la virtud y en hablar de ella con palabras que se ponen unas veces al lado de la virtud y otras en su lugar. El espíritu ha producido esta virtud y sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho. Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aqueja a estas determinaciones —como la fe, la confianza, la costumbre— y descubre razones para separarse de ellas, de sus leyes. Esto sucede en general siempre que el intelecto empieza a pedir razones; pues si no las encuentra, esto es, si no encuentra algo universal y enteramente abstracto, que sirva de base a aquellas leyes, la representación de la virtud se torna vacilante y lo absoluto ya no tiene valor como tal, sino solo por cuanto se funde en razones. Con esto surge la separación de los individuos unos de otros y del todo; surge el destructor egoísmo, la vanidad, la busca del propio provecho y satisfacción a costa del todo. Pues la conciencia es subjetividad; y esta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como una perdición. Esto, empero, no es la muerte natural del espíritu de los pueblos, sino su división interna.

Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado algo sólido, ha sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento, de la evidencia fundada en razones y de la exigencia de razones. El tiempo es la negación, en lo sensible. El pensamiento es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita y, por tanto, acaba con todo lo finito. Incluso cuando lo objetivo no aparece como finito y limitado por su contenido, ha de aparecer, sin embargo, como dado, como inmediato, como algo impuesto y, por tanto, como algo que no puede trazar límites al pensamiento ni permanecer erigido como límite para el sujeto pensante y la reflexión infinita.

Ahora bien, esta destrucción, obra del pensamiento, es necesariamente a la vez la producción de un nuevo principio. El pensamiento, siendo universal, es destructor; pero esta destrucción contiene, en realidad, el principio anterior, solo que ya no en su primitiva determinación. Se ha conservado la esencia universal; pero su universalidad ha sido destruida como tal. El principio anterior se ha transfigurado mediante la universalidad. Pero a la vez hay que considerar la modalidad actual como distinta de la anterior; en esta el principio actual existía anteriormente, y solo tenía una existencia externa por cuanto estaba ligado a un complejo de diversas circunstancias. Lo que anteriormente existía en una individualidad concreta, es elaborado ahora en la forma de la universalidad. Pero también existe algo nuevo, una determinación más amplia. El espíritu, tal como ahora está determinado, tiene otros intereses y fines más amplios. La transformación del principio acarrea otras determinaciones del contenido. Todos sabemos que el hombre culto tiene muy distintas exigencias que el hombre inculto del mismo pueblo, aunque este vive en la misma religión y moralidad y su estado sustancial es enteramente el mismo. La cultura parece ser primero puramente formal; pero produce también una diferencia de contenido. El cristiano culto y el inculto parecen exactamente iguales; tienen, sin embargo, necesidades muy distintas. Lo mismo pasa en las relaciones de la propiedad. El siervo tiene una propiedad; pero vinculada a cargas por las cuales otro resulta copropietario. Ahora bien, si se *piensa* en lo que es la propiedad, se advierte que solo uno puede ser el dueño. El pensamiento hace resaltar lo universal y con ello hace que surja otro interés, otras necesidades.

La determinación de este tránsito consiste en que lo existente es pensado y, por tanto, elevado a la universalidad. El espíritu consiste en aprehender lo universal, lo esencial. Lo universal, comprendido tal como es verdaderamente, es la sustancia, la esencia, lo verdaderamente real. Esta universalidad es, por ejemplo, en el esclavo el hombre; la particularidad se disuelve aquí en la universalidad. Si, pues, la particularidad es abolida en un pueblo por el pensamiento —como por ejemplo sucede en el ateniense—; si el pensamiento evoluciona en el sentido de que el principio particular de este pueblo ya no resulte esencial, este pueblo no puede ya existir; ha

surgido un nuevo principio. La historia universal pasa entonces a otro pueblo. En la historia los principios existen bajo la forma de los espíritus de los pueblos; y estos son, a la vez, existencias naturales. La fase, que el espíritu ha alcanzado, existe como *principio natural* del pueblo, como *nación*. El espíritu aparece en distintas formas, según sus maneras de desplegarse en ese elemento natural determinado. Así la nueva y superior determinación del espíritu de un pueblo aparece como negación, como ruina de lo existente; pero el aspecto positivo aparece como un nuevo pueblo. Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en la historia universal. Para que surgieran en un pueblo intereses verdaderamente nuevos, el espíritu de este pueblo tendría que querer algo nuevo. Pero ¿de dónde vendría este algo nuevo? Este algo nuevo no podría ser más que una superior y más universal representación de sí mismo, una superación de su principio, una tendencia hacia otro principio más universal. Pero precisamente entonces surge otro principio determinado, un nuevo espíritu. Un pueblo solo puede ser una vez dominante en la historia universal, porque solo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu.

Este progreso, esta serie de fases, parece ser un progreso infinito, conforme a la representación de la perfectibilidad, un progreso que permanece eternamente lejos del fin. Aunque en el tránsito a un nuevo principio el contenido del anterior es comprendido de un modo más universal, es lo cierto que también la nueva forma es una forma determinada. Por otra parte, la historia trata de la realidad, en la cual lo universal tiene que presentarse como un modo determinado. Ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad. Pero, además, si hubiese algo así, habría de ser el pensamiento mismo, tal como se comprende a sí mismo; pues el pensamiento es lo limitado en sí y toda realidad está definida en el pensamiento. Y así cesaría ese desgarramiento y el pensamiento quedaría satisfecho en sí. Este sería el fin último del mundo. La razón conoce lo verdadero, lo existente en sí y por sí, lo que no tiene limitación. El concepto del espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el

progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo.

Se dice que el fin último es el bien. Esta es, en primer término, una expresión indeterminada. Se podría y se debe recordar aquí la forma religiosa. En general no debemos en la filosofía evitar por timidez otras respetables intuiciones. Según la intuición religiosa, el fin consiste en que el hombre sea santificado. Tal es, desde el punto de vista religioso, el fin propio de los individuos. El sujeto se asegura, como tal, el cumplimiento de su fin en la institución religiosa. Pero, así entendido, ese fin presupone un contenido de índole universal en que las almas encuentran su salvación. Se podría pensar que esta representación de la salvación no nos afecta para nada, por ser el fin futuro, ultraterreno. Pero entonces la existencia seguiría siendo aún la preparación para ese fin. En general, esta distinción solo tiene valor en su aspecto subjetivo; en efecto, a los individuos solo les quedaría el considerar meramente como un medio aquello que les conduce a la salvación. Pero no es así; sino que ese fin debe concebirse como lo absoluto. Según la concepción religiosa, el fin de la existencia natural y de la actividad espiritual es la *glorificación de Dios*. Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Solo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Este es el absoluto fin último y la verdad es el poder mismo que lleva a cabo la glorificación de la verdad. En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo *absoluto*. Aquel espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto

está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual solo conoce su esencia como un límite y se eleva sobre este límite mediante el pensamiento. Aquí, pues, no puede sobrevenir la muerte natural.

Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora. Queda dicho con esto que el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia. Estas se han desarrollado en sucesión, independientes; pero el espíritu ha sido en sí siempre lo que es y la diferencia se reduce al desarrollo de este «en sí». El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo. Él es el resultado de los esfuerzos de seis mil años. Es lo que el espíritu ha producido mediante el trabajo de la historia universal, lo que ha debido nacer de este trabajo. Así hemos de entender la historia universal. En ella se nos ofrece la labor del espíritu; en ella vemos cómo el espíritu llega al conocimiento de sí mismo y lo realiza en las distintas esferas condicionadas por él.

En este sentido podemos recordar que todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su concepto del espíritu y se forman y desarrollan cada una por sí, independientemente, en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora solo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo. El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico, de distintas fases, en parte actuales, en parte surgidas ya en una forma pasada. Por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real. El

espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo.]

INTRODUCCIÓN ESPECIAL

Capítulo 1
LAS DISTINTAS MANERAS DE CONSIDERAR LA HISTORIA

Hay tres maneras de considerar la historia. Existe la historia *inmediata,* la historia *reflexiva* y la historia *filosófica*.

Por lo que se refiere a la primera, empezaré por citar los nombres de Herodoto, Tucídides y demás historiógrafos semejantes, para dar así una imagen precisa de la clase de historia a que aludo. Estos historiadores vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos. Estos historiadores hacen que lo pasado, lo que vive en el recuerdo, adquiera duración inmortal; enlazan y unen lo que transcurre raudo y lo depositan en el templo de Mnemosyne, para la inmortalidad. Sin duda, estos historiógrafos de la historia inmediata tuvieron a su disposición relaciones y referencias de otros —no es posible que un hombre solo lo vea todo—; pero solo al modo como el poeta maneja, entre otros ingredientes, el lenguaje culto, al que tanto debe. También el poeta elabora su materia para la representación; en ella reside la obra principal; es su creación. Y lo mismo les sucede a los historiógrafos. Pero el poeta, que encuentra su materia en la sensación, traduce esta materia más bien a la representación sensible que a la espiritual. Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya

cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia. La base de la realidad intuida e intuible es mucho más firme que la caducidad, sobre la cual nacieron esas leyendas y esos poemas, que ya no constituyen lo histórico en los pueblos que han llegado a una firmeza indivisible y a una individualidad completa.

Estos historiógrafos inmediatos transforman, pues, en una obra de la representación los acontecimientos, los hechos y los estados de su presente. El contenido de estas historias no puede ser, por tanto, de gran extensión externa (considerad a Herodoto, a Tucídides, a Guicciardini[38]). Su materia esencial es lo que estaba presente y vivo en el círculo de sus autores. El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido. Trátase de breves periodos, de figuras individuales, hombres y acontecimientos. Los rasgos singulares, no sometidos a reflexión, con que el historiador compone su cuadro, están determinados en este cuadro lo mismo que en la intuición del autor o en las narraciones intuitivas que el autor escuchara; y así los ofrece el historiador a la representación de la posteridad. La cultura del historiador y la cultura de los sucesos, que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo. Por eso no tiene el autor reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella. Y si, como César, pertenece a la clase de los generales o políticos, entonces son sus propios fines los que se presentan como fines históricos.

Aquí hemos de hacer una observación, aplicable también a épocas posteriores. Cuando un pueblo ha llegado a una cultura bastante avanzada, prodúcense en su seno diferencias de educación, que nacen de las diferencias de clase. El escritor, si ha de contarse entre los historiógrafos inmediatos, ha de pertenecer a la clase de aquellos cuyos actos quiere referir: los políticos o los generales. El espíritu de la cosa misma implica que en épocas cultas sea el escritor también culto; el escritor debe tener conciencia de sus principios. Ahora bien, afirmamos aquí que semejante historiógrafo no reflexiona, sino que presenta las personas y los pueblos mismos; y contra esto que decimos parecen testimoniar los discursos que leemos en Tucídides, por ejemplo, y de los cuales puede decirse, sin duda,

que no fueron pronunciados así. Mas en este punto hay que tener en cuenta que las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación. Pero los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen entonces una parte esencial de la historia. Sin duda suelen decir los hombres: «Eso no fue más que palabrería», dando a entender con esta frase que los discursos son inocentes. Y los discursos que son mera palabrería, tienen en efecto la ventaja importante de ser inocentes. Pero los discursos entre pueblos o a un pueblo o a los príncipes, son partes integrantes de la historia. Contienen explicaciones acerca de las reflexiones y principios de la época; y pueden ahorrar al historiógrafo el trabajo de hacer él mismo esas reflexiones. Y si el historiógrafo mismo forja dichos discursos, estos resultan siempre los discursos de su época, puesto que el historiador está sumergido en la cultura de su época. Si, por ejemplo, los discursos de Pericles, el político más hondamente culto, más auténtico y noble, han sido elaborados por Tucídides, no por eso son ajenos y extraños a Pericles. En sus discursos manifiestan esos hombres las máximas de su pueblo, su propia personalidad, la conciencia de sus relaciones políticas y de su índole moral y espiritual, los principios de su finalidad y de un modo de obrar. El historiógrafo pone en su boca no una conciencia postiza y prestada, sino la propia cultura de los que hablan.

El que quiera convivir con las naciones, conocer su espíritu, sumergirse en ellas, ha de hacer larga estadía en esos escritos y dedicarse a su estudio detenido; y el que quiera gozar rápidamente de la historia, puede atenerse a ellos. Esos historiadores, en quienes puede buscarse no solo conocimientos, sino también deleite hondo y auténtico, no son tantos como pudiera creerse. Herodoto, padre, esto es, creador de la historia, y Tucídides han sido ya nombrados. También *La retirada de los diez mil*, de Jenofonte, es uno de esos libros inmediatos. Los *Comentarios*, de César, constituyen la obra maestra de un gran espíritu. En la antigüedad los historiógrafos eran necesariamente grandes capitanes y hombres de Estado. En la Edad Media, si exceptuamos a los obispos, que estaban en el centro de los hechos políticos, habremos de citar a los frailes, ingenuos cronistas, cuya vida era

tan retirada como llena de relaciones era, en cambio, la de aquellos hombres de la antigüedad. En la Edad Moderna las circunstancias han cambiado. Nuestra cultura es esencialmente comprensiva y transforma en seguida todos los acontecimientos en relatos para la representación. Poseemos relatos excelentes, sencillos, precisos, sobre todo de las guerras, relatos que pueden muy bien figurar junto a los de César, y que, por la riqueza de su contenido y la referencia de los recursos y las condiciones, son todavía más instructivos. También aquí pueden citarse las «memorias» francesas. Están escritas, a veces, por personas de talento sobre pequeñas circunstancias y contienen con frecuencia muchas anécdotas, de manera que su base es a veces deleznable; pero otras veces son verdaderas obras maestras de la historia, como las del Cardenal de Retz[39], que se refieren a un campo histórico más amplio. En Alemania es raro encontrar maestros semejantes. Federico el Grande (*Histoire de mon temps*) constituye una gloriosa excepción. Estos hombres deben haber ocupado posiciones elevadas. Solo cuando se vive en las alturas pueden contemplarse las cosas en conjunto y también fijarse en cada una de ellas; no así cuando desde las capas inferiores se lanza la mirada hacia arriba por un mezquino agujero.

Podemos llamar al segundo género de historia, historia *reflexiva*. Su carácter consiste en trascender del presente. Su exposición no está planeada con referencia al tiempo particular, sino al espíritu, allende el tiempo particular. En este segundo género, cabe distinguir diferentes especies.

Inténtase hacer sinopsis que comprendan la historia toda de un pueblo o de un país o del mundo; en suma, eso que llamamos historia *general*. Estas son necesariamente compilaciones, para las cuales es preciso utilizar los escritores inmediatos, los relatos de otras personas. Su idioma no es de la intuición; no tienen ese carácter peculiar de las obras escritas por quienes han presenciado los acontecimientos. De esta especie son, por necesidad, todas las historias universales. Pero, si están bien hechas, son indispensables. En esto, lo principal es la elaboración del material histórico, al cual se acerca el historiador con su espíritu propio, que es distinto del espíritu que domina en el contenido. Aquí han de ser de importancia sobre todo los principios que tenga el autor sobre el contenido y fines de las acciones y acontecimientos que describe y también acerca del modo cómo

va a escribir la historia. Entre nosotros, alemanes, la reflexión y juicio sobre esto es muy variable; cada historiógrafo tiene en esto su punto de vista particular. Los ingleses y los franceses saben de un modo más general cómo debe escribirse la historia; se colocan más que nosotros en el plano de la cultura general y nacional. Entre nosotros cada historiógrafo se forja una peculiaridad. En vez de escribir la historia, los alemanes nos esforzamos de continuo por averiguar cómo debe de escribirse la historia.

Esta primera especie de la historia reflexiva se conexiona íntimamente con la anterior, cuando no se propone otro fin que exponer al conjunto total de la historia de un país. Estas compilaciones (entre ellas citaremos las historias de Livio, de Diodoro de Sicilia, la *Historia de Suiza*, de Juan von Müller) si están bien hechas, son muy útiles y meritorias. Sin duda, las mejores son aquellas en que los historiadores se acercan lo más posible al primer género, y escriben tan intuitivamente, que el lector puede tener la representación de que está oyendo un contemporáneo o testigo presencial referir los acontecimientos. Ahora bien, el intento de sumir al lector en el tiempo pasado y de darle la impresión de que está escuchando a un contemporáneo, se desgracia comúnmente; porque el tono único que ha de tener necesariamente un individuo pertenece a una determinada cultura, no suele modificarse al compás de los tiempos por los cuales va pasando la historia, y el espíritu que habla por boca del escritor es distinto del espíritu de esos tiempos. El historiógrafo es siempre un individuo único, en cuyo espíritu refléjanse los tiempos. Así Livio pone en boca de los viejos reyes de Roma, de los cónsules, de los generales, discursos que parecen hechos por hábiles abogados de la época del propio Livio. La fábula de Menenio Agrippa es natural; y con ella contrastan extrañamente los demás discursos. Livio nos ofrece igualmente descripciones de batallas, como si las hubiera presenciado, cuyos rasgos pueden, sin embargo, aplicarse a las batallas de todos los tiempos, y cuya precisión, por otra parte, contrasta con la falta de nexo y con la inconsecuencia que reina en otros trozos acerca de circunstancias capitales. La diferencia que existe entre semejantes compiladores y un historiógrafo inmediato, reconócese tan pronto como se comparan las partes conservadas de Polibio con las selecciones y resúmenes que de él hace Livio. Juan von Müller[40], deseando permanecer fiel a las

épocas que describe, ha dado a su historia un estilo rígido, vacuamente solemne y pedante. Mucho más grata es la lectura del viejo Tschudi[41]; todo aquí es ingenuo y mucho más natural que en la falsa y afectada antigüedad de J. von Müller.

Una historia que quiera abarcar largos periodos o la historia universal toda, debe renunciar de hecho a la exposición individual de la realidad y reducirse a abstracciones; no solo en el sentido de que ha de prescindir de ciertos acontecimientos y ciertas acciones, sino en el otro sentido de que el pensamiento es el más poderoso abreviador. Una batalla, una gran victoria, un asedio, ya no son lo que son, sino que se compendian en simples determinaciones. Cuando Livio refiere las guerras con los volscos, limítase a veces a decir: este año hubo guerra con los volscos. Estas representaciones generales son el recurso de la historia reflexiva, que de esta suerte se reseca y uniformiza. Pero no puede ser de otro modo.

La segunda especie de historia reflexiva es la historia *pragmática*. Cuando tenemos que ocuparnos del pasado y de un mundo lejano, ábrese para el espíritu un presente, que el espíritu tiene, por su propia actividad, como recompensa de sus esfuerzos. La necesidad de un presente se manifiesta siempre al espíritu; y este presente tiénelo el espíritu en el intelecto. El nexo interior de los acontecimientos, el espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo presente siempre. Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, resultan efectivamente algo presente e insuflan vida actual en las referencias del pasado. Las relaciones generales, los concatenamientos de las circunstancias no vienen, como antes, a añadirse a los acontecimientos, expuestos en su individualidad y singularidad, sino que se convierten ellos mismos en un acontecimiento. Aparece ahora lo universal y ya no lo particular. Si son sucesos completamente individuales los que reciben este trato universal, ello resulta, sin duda, ineficaz e infecundo. Pero si es todo el nexo del suceso el que obtiene amplio desarrollo, entonces manifiéstase el espíritu del escritor. Así, pues, del espíritu propio del escritor depende que esas reflexiones sean realmente interesantes y vivificadoras.

Hay que tener aquí especialmente en cuenta el propósito moral con que muchos de esos escritores han concebido la historia; hay que tener en cuenta las enseñanzas que muchas veces se sacan de la historia. Con frecuencia considéranse las *reflexiones morales* como los fines esenciales que se derivan de la historia, la cual ha sido muchas veces elaborada con el propósito de extraer de ella una enseñanza moral. Los ejemplos del bien subliman, sin duda, siempre el ánimo, sobre todo el ánimo de la juventud, y deben emplearse en la enseñanza moral de los niños, como representaciones concretas de principios morales y de verdades universales, para inculcar a los niños la noción de lo excelente. Pero el terreno en donde se desarrollan los destinos de los pueblos, las resoluciones, los intereses, las situaciones y complicaciones de los Estados, es bien distinto del terreno moral. Los métodos morales son muy sencillos; la historia bíblica es suficiente para esa enseñanza. Pero las abstracciones morales de los historiógrafos no sirven para nada. Háblase mucho de la utilidad especial que reporta la historia. Dícese que de la historia se derivan los principios para la vida; que el conocimiento y estudio de la historia pertenece a la cultura, por cuanto nos enseña las máximas por las cuales deben regirse los pueblos; que este es en verdad el gran provecho de la historia, Juan von Müller insiste mucho sobre esto en sus cartas y aun cita las máximas que ha aprendido en la historia. Pero los simples mandamientos morales no penetran en las complicaciones de la historia universal.

Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia en la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo; y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto. Cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las anteriores relaciones no son congruentes nunca con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas. En la premura y presión de los acontecimientos del mundo, no sirve de nada un principio general, un recuerdo de circunstancias semejantes, porque un recuerdo desmedrado no tiene poder ninguno en la tormenta del presente, no tiene

fuerza ninguna en la vivacidad y libertad del presente. Lo plástico de la historia, es cosa bien distinta de las reflexiones extraídas de la historia. No hay un caso que sea completamente igual a otro. Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia. Nada más necio, en este sentido, que la tan repetida apelación a los ejemplos de Grecia y de Roma, como solía hacerse en Francia durante la época revolucionaria. La naturaleza de aquellos pueblos y la de nuestros pueblos son totalmente distintas. Juan von Müller abrigaba esos propósitos morales en su *Historia General* y en su *Historia de Suiza*, y ha preparado esas doctrinas para el uso de príncipes, gobiernos y pueblos, principalmente del pueblo suizo. Ha reunido una colección de doctrinas y reflexiones y, en su correspondencia, indica muy a menudo el número exacto de reflexiones que ha preparado durante la semana. Luego ha espolvoreado sus narraciones con sentencias, a la buena de Dios. Pero estas sentencias no tienen aplicación viva más que para un solo caso. Sus pensamientos son muy superficiales; por eso se hace a veces pesado y aburrido, y no debe contar esto entre sus buenos éxitos. Las reflexiones deben ser concretas; el sentido de la idea, tal como ella misma se manifiesta, es el interés verdadero. Así sucede, por ejemplo, en Montesquieu, que es la vez exacto y profundo y que posee la libre y amplia intuición de las situaciones, intuición que comprende el sentido de la idea y puede dar a las reflexiones verdad e interés.

Por eso las obras de historia reflexiva se suceden de continuo. A la disposición de todos están los materiales; todo el mundo puede considerarse fácilmente como capacitado para ordenarlos, elaborarlos e imprimir en ellos su propio espíritu, como si fuera el espíritu de los tiempos. Así se ha producido un exceso de tales historias reflexivas; y se ha vuelto a las descripciones minuciosas, a la imagen detallada de los acontecimientos, al cuadro tomado desde todos los puntos de vista. Estas descripciones no carecen, sin duda, de valor; pero solo sirven de material. Nosotros, los alemanes, nos contentamos con ello. En cambio, los franceses prefieren

traer el pasado al presente, forjándose con ingenio un presente y refiriendo el pasado al estado presente.

El tercer modo de la historia reflexiva es el *crítico*. Debemos citarlo, porque constituye la manera cómo en Alemania, en nuestro tiempo, es tratada la historia. No es la historia misma la que se ofrece aquí, sino la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su verdad y del crédito que merecen. La historia romana de Niebuhr está escrita de esta manera. El presente, que en esto hay, y lo extraordinario, que debe haber, consisten en la sagacidad del escritor, que extrae algo de las narraciones; no consisten empero en las cosas mismas. El escritor se basa en todas las circunstancias para sacar sus consecuencias acerca del crédito merecido. Los franceses han hecho en esto muchas obras muy fundamentadas y ponderadas. Pero no han pretendido dar a este método crítico la validez de un método histórico, sino que han compuesto sus juicios en forma de tratados críticos. Entre nosotros la llamada alta crítica se ha apoderado no solamente de la filología en general, sino también de los libros de historia, donde abandonando el suelo de la historia, el mesurado estudio histórico, ha abierto ancho campo a las más caprichosas representaciones y combinaciones. Esta alta crítica ha tenido que justificarse de dar entrada a todos los engendros posibles de una vana imaginación. También es este un modo de llevar el presente al pasado, poniendo ocurrencias subjetivas en el lugar de los datos históricos — ocurrencias que pasan por tanto más excelentes cuanto más audaces son, es decir, cuanto más se fundan en deleznables bases y mezquinas circunstancias y cuanto más contradicen los hechos seguros de la historia.

La última esfera de la historia reflexiva es la *historia especial*, la de un punto de vista general, que se destaca en la vida de un pueblo, en el nexo total de la universalidad. Preséntase, pues, como algo parcial, particular. Sin duda lleva a cabo abstracciones; pero, puesto que adopta puntos de vista universales, constituye, al mismo tiempo, el tránsito a la historia universal filosófica. Nuestra representación, al formarse la imagen de un pueblo, implica más puntos de vista que la de los antiguos, contiene más determinaciones espirituales, necesitadas de estudio. La historia del arte, de la religión, de la ciencia, de la constitución, del derecho de propiedad, de la

navegación, son otros tantos puntos de vista universales. La cultura de nuestro tiempo es causa de que esa manera de tratar la historia sea hoy más atendida y desarrollada. Particularmente la historia del derecho y de la constitución se ha destacado en nuestros tiempos. La historia de la constitución está en relación más íntima con la historia total; solo tiene sentido en conexión con una sinopsis general sobre el conjunto del Estado. Puede ser excelente si es trabajada a fondo y de un modo interesante, sin atenerse solamente a la materia exterior, a lo externo inesencial, como sucede en la *Historia del derecho romano*, de Hugo[42]. La *Historia del derecho alemán*, de Eichhorn[43], es ya más rica de contenido. Estas ramas de la historia están en relación con la historia total de un pueblo. La cuestión es saber si este nexo queda destacado en lo interno o situado solo en lo externo, en relaciones puramente exteriores. En este último caso, aparecen como singularidades accidentales de los pueblos. Cuando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales, hay que observar que, si estos puntos de vista son de naturaleza verdadera, no constituyen el hilo exterior, un orden externo, sino el alma directora de los acontecimientos y de los actos.

La historia universal filosófica entronca con esta última especie de historia, por cuanto su punto de vista es universal, no particular, no destacado en sentido abstracto, prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo. Aquí vamos a conocer su curso. El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado.

Capítulo 2
LA CONEXIÓN DE LA NATURALEZA O LOS FUNDAMENTOS GEOGRÁFICOS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

1. *Caracteres generales*

Partimos del supuesto general de que la historia universal representa la idea del espíritu, tal como se revela en la realidad como serie de formas exteriores. El grado del espíritu en que este tiene conciencia de sí mismo, aparece en la historia universal como el espíritu existente de un pueblo, como uno un pueblo actual. Por eso este grado queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere las características de la existencia natural. Los espíritus particulares, que hemos de considerar simultánea y sucesivamente, non particulares gracias a su principio determinado; y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a la madurez. Pero en la historia universal no presenta nunca más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal. Quizá se forme dentro de otro principio, pero este no será originariamente acomodado a él. Mas aquel principio particular del pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como un principio natural. Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es exterior si se

compara con la universalidad del conjunto moral y de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo sobre el cual se mueve el espíritu, es una base esencial y necesaria.

Desde el momento en que el espíritu entra en la existencia se sitúa en la esfera de la finitud, y, con ello, en la esfera de la naturaleza. Las manifestaciones particulares se diversifican, pues la forma de lo natural es la diversificación; consiste en que las determinaciones particulares m manifiestan como *singularidades*. Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como, forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma. Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una *nación*; su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales.

Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos juntamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos; mas esta, por otra parte, se presenta como naturaleza exterior, particular. El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. Este es el aspecto geográfico que, según la representación inmediata, pertenece a la naturaleza exterior. Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente como posibilidades particulares, de las cuales se des prende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella. La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres parece contraria a la libertad de la voluntad humana. Llamárnosla la parte sensible, y cabría

pensar que el hombre lleva la verdad en sí mismo e independientemente de la naturaleza. Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar el espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza. Los que en la historia aparecen son espíritus particulares, determinados. La idea especulativa muestra cómo lo particular está contenido en lo uní versal, sin que por esto se vea este último oscurecido. Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la naturaleza. Lo que es en sí mismo existe de modo natural; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que solo posee las disposiciones para ser, en sí y por sí mismo, hombre libre.

Esta consideración parece coincidir con lo que se dice de la influencia del *clima* sobre las circunstancias. Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación el pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencias particulares. Así se habla mucho y con frecuencia del dulce cielo jónico, que se dice haber producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no poco a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo, no obstante lo cual solo ha salido un Homero del pueblo jónico. El pueblo no canta; es uno solo el que hace la poesía, un individuo; y si fueron varios los autores de los cantos homéricos, siempre tendremos que decir que eran individuos. No obstante la dulzura del cielo, no han vuelto n producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos. El clima se determina en virtud de pequeñas particularidades; pero nada leñemos que ver con estas, que tampoco ejercen ninguna influencia.

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la *zona cálida* ni la *fría* son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal. En su primer despertar, el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con

la naturaleza. Por tanto, prodúcese necesariamente una relación entre ambos. Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a esta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza. En esta particularización se presenta también el momento de lo natural, por ser este igualmente una particularización; y se manifiesta la oposición entre lo espiritual y lo externo. Por tal razón, el punto de vista natural es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior. Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil. El ser sensible del hombre y su desviación de este ser sensible constituye su manera de ser natural; como tal, lleva esta en sí la nota de la cantidad. Por eso, desde el principio, no debe ser demasiado poderosa la conexión con la naturaleza.

La naturaleza en general, comparada con el espíritu, es algo cuantitativo; su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual. Ya Aristóteles ha dicho que cuando tiene satisfecha la premura de la necesidad, el hombre dirige sus miradas a lo universal y más alto[44]. Pero ni la zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden aquella abundancia de medios, que le permite pensar en los intereses más elevados, espirituales. El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hielo que hace encogerse a los lapones o el calor ardiente de África, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adquiera el hombre la libertad de movimientos y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta. En aquellas zonas la necesidad es incesante y no puede evitarse nunca; el hombre se ve constantemente forzado a dirigir su atención a la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus

fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia. Estas regiones extremas quedan excluidas del espíritu libre, desde este punto de vista.

Así es, en general, la *zona templada* la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal; y dentro de la zona templada, la parte septentrional es la más adecuada. En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos, una síntesis de las partes del mundo. En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, África. Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional, donde están conexionadas las tierras, ofrécense una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales obsérvase el mayor particularismo. Así, en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la más importante; encuéntranse en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, individualízanse más las formas naturales.

Si consideramos ahora las diferencias determinadas sobre las cuales podemos decir que se funda la diversidad de los espíritus de los pueblos, hemos de advertir que nos vamos a atener a las diferencias esenciales, generales, que se dan necesariamente en el pensamiento y son, al mismo tiempo, empíricas. La nota determinante conserva siempre su valor frente a la pluralidad, que en parte es producto del acaso. Destacar estas diferencias determinantes atañe a la consideración filosófica; debemos cuidar de no perdernos en una pluralidad informe. Esta se manifiesta en todo eso que se comprende bajo la palabra indeterminada: clima. Pero este punto ya lo hemos resuelto. Nos toca ahora detallar lo que se refiere a las diferencias naturales de orden general.

La determinación más general, entre las que interesan a la historia, es la *relación entre el mar y la tierra*. Con respecto a la tierra se presentan tres diferencias fundamentales. Nos encontramos, en primer lugar, con altiplanicies sin agua; en segundo lugar, con valles surcados por ríos; y en

tercer lugar, con litorales. Estos tres elementos son los más esenciales que se ofrecen al concepto que verifica la distinción. A ellos podemos reducir todas las demás determinaciones.

El primer elemento es el más determinado, fijo, indiferente, cerrado, informe; es la *altiplanicie*, con sus grandes estepas y llanuras, capaz, sin duda, de impulsar, pero con impulsos de naturaleza mecánica y violenta. Estas llanuras sin agua constituyen preferentemente la residencia de los *nómadas*; en el mundo antiguo, de los pueblos mongólicos y arábigos. Los nómadas tienen un carácter dulce y suave; pero constituyen el principio flotante, vacilante. No están encadenados al suelo, no saben nada de los derechos que la convivencia engendra en seguida con la agricultura. Este principio inestable tiene una constitución patriarcal, pero prorrumpe en guerras y rapiñas, así como en ataques a otros pueblos, que al principio son subyugados, pero con los cuales después se amalgaman los invasores. El vagabundaje de los nómadas es solo formal, porque se limita a un círculo uniforme. Mas esta limitación lo es solo de hecho; pues siempre existe la posibilidad de romperla. El suelo no está cultivado; puede hallarlo el nómada en todas partes; por eso un impulso exterior o interior puede inducir a los pueblos a trasladarse a otro lugar. No obstante, no alienta en ellos propiamente el espíritu de la inquietud. En las llanuras bajas de la altiplanicie, limitadas por países pacíficos, estos pueblos son impulsados al robo; en cambio las llanuras altas, cercadas de altas montañas, están habitadas por pueblos fuertes. Con las tribus de las llanuras bajas tropiezan los habitantes hostiles, que entran en conflicto con ellas; por lo cual estos nómadas se hallan en un estado de guerra exterior que los separa y divide. Esto desarrolla en ellos la personalidad y un espíritu de independencia indomable e impávido; pero también un sentido de aislamiento abstracto. La montaña es la patria de la vida pastoril; pero la variedad del suelo permite también el desarrollo de la agricultura. Las grandes alternativas del clima, que pasan del crudo invierno al ardiente verano, y la gran variedad de peligros, fomentan el valor. Pero la vida de estos pueblos queda encerrada en su localidad. Cuando un pueblo de esta naturaleza siente demasiado la estrechez de su territorio, surge un jefe, que lo precipita inmediatamente sobre los valles fértiles. Pero no es este un afán irrefrenable

de mudanza, sino que viene producido por una finalidad determinada. Los conflictos naturales de Asia permanecen en el plano de estas oposiciones.

Se trata, pues, aquí, de una altiplanicie rodeada de un cinturón de montañas. La segunda nota consiste en que esta masa montañosa se abra y fluyan de ella corrientes de agua, que brotan de las tierras altas y descienden quebrando el cinturón de montañas. Ordinariamente las altiplanicies están rodeadas de montañas; las corrientes de agua rasgan estas y pueden formar valles bien abrigados, si la distancia hasta el mar es suficiente. En tal caso recorren una superficie más o menos larga, hasta desembocar en el mar. Las diferencias importantes son aquí: que los nacimientos de los ríos estén cerca del mar o no, y, por tanto, que tengan ante sí un litoral estrecho o, por el contrario, hayan de recorrer un largo camino que les obligue a formar un lecho muy prolongado; que las corrientes pasen por entre alturas moderadas o por grandes valles. En África el cinturón de montañas es rasgado por corrientes de agua; pero estos ríos llegan pronto al mar y el litoral es, en general, muy estrecho. En parte, ocurre lo mismo en la América del Sur, en Chile y en el Perú, así como en Ceilán. Chile y Perú tienen un litoral estrecho y no poseen agricultura. Otra cosa sucede con el Brasil. Por lo demás, puede suceder también que la altiplanicie esté formada por cadenas de montañas, que ofrezcan algunas, pero no muchas, superficies planas.

Una altiplanicie de este género vemos en el Asia Central, habitada por los mongoles (dando a este nombre su sentido más general). A partir del mar Caspio se extienden estepas semejantes hacia el Norte, hacia el mar Negro. Podríamos citar también los desiertos de Arabia, los desiertos de Berbería, en África, y los que existen en Sudamérica, alrededor del Orinoco, y en el Paraguay. Lo característico en los habitantes de estas altiplanicies, que en ocasiones no tienen más agua que la de las lluvias o la de la inundación de algún río (como las llanuras del Orinoco), es la vida patriarcal, la diseminación en familias. El suelo en que viven es estéril, o solo momentáneamente fructífero. Los habitantes tienen su patrimonio, no en la tierra, de la que sacan escaso rendimiento, sino en los animales que emigran con ellos. Durante algún tiempo hallan estos animales pastos en las llanuras. Pero cuando estas quedan agotadas, el rebaño se traslada a otras

comarcas. Estos hombres son poco previsores; no acumulan para el invierno, por lo cual frecuentemente ven perecer la mitad del rebaño. Entre estos habitantes de la altiplanicie no hay relaciones jurídicas. En ellos se dan los extremos de la hospitalidad y del robo; esto último, especialmente cuando están rodeados por pueblos cultos, como les sucede a los árabes, que en estas empresas se sirven del caballo y del camello. Los mongoles se alimentan de leche de caballo; así el caballo es para ellos, al mismo tiempo, sustento y arma. Aunque esta es la forma ordinaria de su vida patriarcal, acontece, sin embargo, a menudo que se reúnen en grandes masas y se ponen en movimiento hacia afuera, empujados por algún impulso. Estos hombres que antes tenían un ánimo pacífico, caen de pronto como una inundación devastadora, sobre los países cultivados, y la revolución, que en ellos producen, no da más resultado que destrucción y soledad. Movimientos análogos impulsaron a los pueblos bajo el mando de Gengis-Kan y Tamerlán. Estas invasiones destrozaron todo, desapareciendo luego, como una corriente devastadora que no obedece a ningún principio vivo. Bajando de las altiplanicies se llega a los valles estrechos de la montaña, donde viven montañeses pacíficos, pastores que practican al mismo tiempo la agricultura, como los suizos. En Asia existen también estos pastores; pero en número poco considerable.

Viene luego el país de la transición, el *valle*. Son estos valles formados por grandes corrientes de agua que discurren por la llanura tranquila, El suelo es fértil, por el acarreo de tierras; el terreno debe toda su fertilidad a las corrientes que lo han formado. Aquí surgen los centros de la cultura, que son independientes, pero no con la independencia sin límites del primer elemento, sino con una diferenciación, que no se lanza al exterior, sino que se convierte en cultura interior. En el país más fructífero; establécese la agricultura, y con ella, se fijan los derechos de la vida en común. El suelo fértil produce por sí mismo el tránsito a la *agricultura*, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión. La agricultura se rige por las estaciones del año; no es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base general. El cuidado del hombre no se reduce ya al día, sino que se extiende a largos plazos. Es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y

el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho y, con ello, la división en clases. La necesidad de instrumentos y de almacenes conducen a la vida sedentaria, implican la necesidad de atenerse a este suelo. Al formarse esta base, surgen las determinaciones de la propiedad y del derecho. La soledad natural cesa, gracias a esta independencia recíproca, definida, exclusiva, pero general. Sobreviene un estado de universalidad, que excluye lo puramente singular. Con ello se engendra la posibilidad de un gobierno general y, esencialmente, del imperio de las leyes. Surgen en estos países grandes imperios, y aquí comienza la fundación de Estados poderosos. Estas concreciones no se disparan en afanes hacia lo indeterminado, sino que tienden a fijarse en lo universal. Fin la historia de Oriente nos encontraremos con Estados que se hallan en situaciones semejantes: los imperios que surgieron en las márgenes de los ríos de China, del Ganges, del Indo y del Nilo.

En las épocas modernas, habiéndose afirmado que los Estados deben estar separados por elementos naturales, nos hemos acostumbrado a considerar al agua como elemento que separa. Frente a esto hay que afirmar que no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por una corriente de agua. El agua es lo que une. Las montañas separan. Los países separados por montañas lo están mucho más que los separados por un río o incluso por un mar. Así los Pirineos separan a Francia y España. Cádiz estaba más ligado a América que a Madrid. Las montañas separan los pueblos, las costumbres y los caracteres. Un país está constituido por el río que corre por su centro. Las dos orillas de un río pertenecen propiamente al mismo país. Silesia es la cuenca del Oder. Bohemia y Sajonia son el Elba. Egipto es el valle del Nilo. Es una afirmación falsa la que los franceses impusieron durante las guerras de la revolución, diciendo que los ríos son las fronteras naturales entre los pueblos. Y lo mismo acontece con el mar. Es más fácil la comunicación entre América y Europa que en el interior de Asia o de América. Con América y con las Indias orientales los europeos han estado en comunicación constante, desde su descubrimiento; en cambio apenas han penetrado en el interior de América y de Asia, porqué la entrada por tierra es mucho más difícil que por mar. Así vemos en la historia que la Bretaña y

la Britania estuvieron sometidas durante siglos a la soberanía inglesa. Fueron necesarias muchas guerras para desunirlas. Suecia ha poseído Finlandia, así como Curlandia, Livonia y Estonia. En cambio, Noruega no ha pertenecido a Suecia, sino que ha estado mucho más ligada a Dinamarca.

Así vemos que los países del tercer elemento se separan tan claramente de los del segundo, como estos de los del primero. Este elemento tercero es el *litoral*, la tierra en contacto con el mar; son los países que están en relación con el mar y en quienes esta relación se ha desarrollado claramente. Todavía ofrece Europa señales de semejante diferenciación. Holanda, país en donde el Rhin desemboca en el mar, cultiva las relaciones marítimas; al paso que Alemania no se ha desarrollado por el lado de su río principal. Así Prusia constituye el litoral que domina la desembocadura del Vístula del lado de Polonia, mientras que la Polonia interior es completamente distinta y ha desarrollado otra conformación y necesidades distintas que las que siente el litoral, más desenvuelto en el sentido de la relación marítima. Los ríos de España tienen en Portugal su desembocadura. Podría creerse que España, poseyendo los ríos, debería tener también el nexo y relación con el mar; sin embargo, en este sentido se ha desarrollado mucho más Portugal.

El *mar* engendra, en general, una manera propia de vivir. Este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado e infinito; y al sentirse el ¡hombre en esta infinitud, anímase a trascender de lo limitado. El mar es lo limitado; no tolera circunscribirse tranquilamente a las ciudades, como el interior. La tierra, el valle, fija el hombre al terruño y lo sitúa en una multitud de dependencias. Pero el mar lo saca de este círculo limitado. El mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia. La labor de adquisición se refiere a la particularidad de los fines, llamada necesidad. Ahora bien, el trabajo encaminado a satisfacer estas necesidades implica que los individuos se entierran en este círculo de la adquisición. Mas si el afán de provecho les impulsa a surcar las aguas del mar, entonces la relación se invierte. Los que navegan quieren y pueden cosechar ganancias; pero el medio de que se valen implica inmediatamente lo contrario de aquello para que ha sido tomado; implica peligro y resulta contrario a lo que con él busca el hombre,

por cuanto este pone su vida y su fortuna en grave peligro. Por eso es por lo que el tráfico marítimo fomenta en el individuo la valentía, da al individuo la conciencia de mayor libertad, de más independencia. Así quedan la ganancia y la industria como sublimadas y convertidas en algo valiente y noble. El mar despierta la valentía. Los que navegan en busca de vida y riqueza, han de buscar la ganancia arrostrando el peligro; han de ser valientes, exponer y despreciar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble. Pero además, el trato con el mar incita a la astucia; pues el hombre tiene que habérselas aquí con un elemento que parece someterse pacíficamente a todo, que se acomoda a todas las formas y que, sin embargo, es destructor. Aquí la valentía va unida esencialmente a la inteligencia, a la mayor astucia. Justamente el mayor peligro está en las debilidades del elemento líquido, en su blandura, en ese su acomodarse a toda forma. Así, pues, la valentía frente al mar ha de ser, al mismo tiempo, astucia, puesto que tiene que habérselas con el elemento más astuto, más inseguro, más mendaz. La planicie infinita es absolutamente blanda; no resiste a la menor presión, ni aun a la de la brisa; parece infinitamente inocente, sumisa, amistosa, adaptada a todo; y precisamente esa facultad de acomodarse a todo es lo que convierte el mar en el elemento más peligroso y terrible. Frente a ese engaño, frente a ese poder, el hombre, *aes triplex circa pectus*, se lanza sobre un liviano leño, confiando solamente en su valor y en su presencia de ánimo; y abandona la tierra firme para bogar por el inquieto elemento, llevando consigo el suelo, fabricado por el mismo. La nave, cisne oceánico, que con sus movimientos raudos y sus curvas elegantes surca la planicie de las ondas o dibuja en ella círculos perfectos, es un instrumento, cuya invención honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre. Este aliento de la marina, este trascender de las limitaciones terrestres falta por completo en el edificio magnífico de los Estados asiáticos, aun cuando estos lindan con el mar, como, por ejemplo, la China. Para ellos el mar es la cesación de la tierra. Estos Estados no tienen con el mar ninguna relación positiva. La actividad a que invita el mar es muy característica. El mar engendra un carácter peculiarísimo.

En estas tres determinaciones naturales revélase la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza. Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina.

2. *El Nuevo Mundo*

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas al tiempo de la creación, como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmaturidad por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos. América está dividida en dos partes que, aunque unidas por un istmo, sin embargo no practican conexiones de tráfico. Las dos partes están más bien netamente separadas. América del Norte presenta a lo largo de sus costas orientales un ancho litoral, tras el cual se extiende una cadena de montañas —las montañas Azules o Apalaches, y más al Norte, los Alliganes—. Ríos que nacen en estas montañas riegan las tierras del litoral, que ofrecen la más ventajosa base para los libres Estados norteamericanos, que empezaron aquí a fundarse. Detrás de aquella cadena

de montañas corre de Sur a Norte, en unión de enormes lagos, el río de San Lorenzo, en cuyas orillas están situadas las colonias septentrionales del Canadá. Más hacia Occidente llegamos a la cuenca del enorme Mississipí con los ríos Missuri y Ohio, que, uniéndose al primero, vierten sus aguas en el golfo de Méjico. Por la parte occidental de esta comarca hay otra larga cadena de montañas que atraviesa Méjico y el istmo de Panamá, entrando en la América del Sur y cortándola a lo largo de poniente. El litoral así formado es, pues, estrecho y ofrece menos ventajas que el de América del Norte. Aquí están el Perú y Chile. Por la parte de Oriente corren hacia levante los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles que, sin embargo, no son apropiados para convertirse en países de cultura, ya que constituyen simplemente grandes estepas. Hacia el Sur corre el río de la Plata, cuyos afluentes tienen su origen unos en la cordillera y otros en las estribaciones septentrionales que separan la vertiente del Amazonas de la suya propia. En esta comarca están el Brasil y las repúblicas de habla española. Colombia está en el litoral septentrional de América del Sur, en cuyo occidente, a lo largo de los Andes, corre el río Magdalena, que vierte sus aguas en el mar Caribe.

El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos;

pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.

Por lo que a la raza humana se refiere, solo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido exterminados unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. En los Estados libres de Norteamérica, todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse.

Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en Méjico, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los *criollos*, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Solo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. Los ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor del país propio.

En la América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más despreciado. Léense en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto

en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustros en Méjico y California), fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban —por perezosos que fueran— por respeto a la autoridad de los padres. Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoramente del porvenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños. Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre.

Así, pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas. Los portugueses han sido más humanos que los holandeses, los españoles y los ingleses. Por esta razón ha habido siempre en las costas del Brasil más facilidades para la adquisición de la libertad y ha existido, en efecto, gran número de negros libres. Entre ellos debe citarse al médico negro Dr. Kingera, cuyos esfuerzos han dado a conocer la quinina a los europeos. Cuenta un inglés que en el amplio círculo de sus conocidos ha tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etc… En cambio, de entre los indígenas —todos libres— solo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por

abuso de la bebida. A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: el *caballo* y el *hierro*. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota. Cuando ahora hablamos de los libres ciudadanos de la América del Sur, entendemos por tales los pueblos procedentes de sangre europea, asiática y americana. Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzos por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero; es notable la caballería de algunos, pero el caballo procede de Europa. Sin embargo, todos esos Estados indígenas están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos. En la América española y portuguesa, necesitan los indígenas librarse de la esclavitud. En la América del Norte fáltales el centro de conjunción, sin el cual no hay Estado posible.

Así, pues, habiendo desaparecido —o casi— los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa. El exceso de la población europea ha ido a verterse en América. El caso puede compararse con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas. Estas ciudades tenían muchos fueros de comercio y hubo no pocos emigrantes que buscaron refugio en sus proximidades para gozar de esos derechos. Así junto a Hamburgo, nació Altona; junto a Francfort, Offenbach; junto a Nuremberga, Fürth, y junto a Ginebra, Carouge. Por otra parte, muchos ciudadanos de esas ciudades, que habían hecho bancarrota y que en la ciudad no podían volver ya al ejercicio honroso de sus oficios, estableciéronse en estas poblaciones vecinas, donde hallaban todas las ventajas que ofrecen dichos núcleos urbanos, como son la liberación de las cargas y deberes corporativos que se imponen en las viejas ciudades imperiales. Así, pues, junto a las ciudades cerradas hemos visto formarse lugares donde se practicaban los mismos oficios, pero sin la coacción corporativa. En relación semejante hállase Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allá todas las ventajas de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios. La acumulación de medios e industrias

europeos les ha permitido además sacar provecho del suelo virgen. Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, adonde van a parar las barreduras de Europa. En realidad esta emigración ofrece grandes ventajas; porque los emigrantes han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas y han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea, sin las cargas que la oprimen. Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentren en Europa labor a propósito, es, sin duda, América un excelente refugio.

Con excepción del Brasil, en América del Sur como en América del Norte se han instituido repúblicas. Comparemos, empero, la América del Sur (incluyendo en ella a Méjico) con la América del Norte y percibiremos un extraordinario contraste.

En Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria y de la población, en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución, Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares. Si consideramos más detenidamente las diferencias entre las dos partes de América, hallamos dos direcciones divergentes en la política y en la religión. La América del Sur, donde dominan los españoles, es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es en conjunto protestante. Otra diferencia es que la América del Sur fue conquistada, mientras que la del Norte ha sido colonizada. Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de los cargos políticos, como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América. Los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias y aplastando bajo su orgullo a los indígenas. Pero los criollos se hallaban a la vez bajo la influencia de los españoles europeos y fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados. El pueblo se hallaba bajo el peso de una rigurosa

jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares. Estos pueblos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.

En cambio, los Estados libres de Norteamérica fueron *colonizados* por europeos. Hallándose Inglaterra dividida en puritanos, episcopales y católicos, todos enemigos entre sí, ocupando ahora unos, ahora otros el poder, hubo muchos ingleses que emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa. Eran europeos industriosos que se dedicaron a la agricultura, al cultivo del tabaco y del algodón. Bien pronto surgió en este país una general tendencia al trabajo organizado; y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades, la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos, construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad. La religión protestante fomentó en ellos la confianza mutua; pues en la iglesia protestante las obras religiosas constituyen la vida entera, la actividad toda de la vida. En cambio, entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua; pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan solo un recurso, que no protege contra la desconfianza. Así, pues, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sudamérica. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los refrenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad; la inteligencia individual se forma en la industria y domina en ella. Así, los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones.

Si ahora comparamos la América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que —como prevención contra posibles ambiciones monárquicas— solo por cuatro años es elegido. Dos hechos de continuo encomiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la

preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal, es solo para mayor provecho del propio goce. No deja de haber estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es una legalidad sin moralidad. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho. Si por una parte la iglesia protestante produce el elemento esencial de la confianza, como ya hemos dicho, en cambio, por otra parte contiene la vigencia del sentimiento, el cual puede convertirse en los más variados caprichos. Cada cual —dícese desde este punto de vista— puede tener su propia concepción del mundo y, por tanto, también su propia religión. Así se explica la división en tantas sectas, que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. El capricho llega al punto de que las diferentes comunidades o parroquias toman y dejan sus sacerdotes según les place. La iglesia, en efecto, no es algo que subsiste en sí y por sí, con un sacerdocio sustancial y una organización externa; sino que la religión se administra según el parecer de cada uno. En Norteamérica reina el mayor desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones.

Por lo que se refiere a la política en Norteamérica, puede decirse que el fin general no está aún fijamente establecido. Todavía no existe la necesidad de una conexión firme; pues un verdadero Estado y un verdadero gobierno solo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las llanuras del Mississipí. Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento, y queda garantizada la continuidad de la situación actual.

A la afirmación de que en nuestra época ningún Estado grande puede ser un Estado libre, suele oponerse el ejemplo de los Estados Unidos de

América, en los cuales, se dice, puede verse cómo unos Estados republicanos de gran escala subsisten. Pero esto es insostenible. Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro. Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza. Es un Estado federativo, que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores. Solo la peculiar situación de los Estados Unidos ha impedido que esta circunstancia no haya causado su ruina total. Ya se vio en la última guerra con Inglaterra. Los norteamericanos no pudieron conquistar el Canadá; los ingleses pudieron bombardear Washington, porque la tensión existente entre las provincias impidió toda expedición poderosa. Por otra parte, los Estados libres norteamericanos no tienen ningún vecino con el cual estén en relación análoga a la que mantienen entre sí los Estados europeos; no tienen un Estado vecino del que desconfíen y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente. El Canadá y Méjico no son temibles; e Inglaterra sabe, desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida. Es cierto que las milicias de los Estados norteamericanos se mostraron en la guerra de la independencia tan valerosas como los holandeses bajo el dominio de Felipe II; pero cuando no está en juego la independencia, se desarrollan menos energías, y así, en el año 1814, las milicias no sostuvieron con tanta firmeza el choque de los ingleses. Además, América es un país costero. El principio fundamental de sus Estados es el comercio, principio muy parcial, que no tiene aún la firmeza del comercio inglés. Carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales y no es aún bastante sólido. Por otra parte, solo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales. El interior de Norteamérica, dedicado a la agricultura, hace grandes progresos, pero no se encuentra aún bastante cultivado. Se adquieren los terrenos con facilidad y a bajo precio y no se pagan impuestos directos; pero en cambio estas ventajas se hallan compensadas por grandes incomodidades. La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada, y, cuando experimenta este sentimiento, le pone remedio roturando nuevos terrenos. Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricultores más allá de las montañas Alleghany, para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado

adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Solo así puede producirse un sistema civil, y esta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados norteamericanos Ubres con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución francesa. Norteamérica solo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma.

Por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales. Solo cuando el país entero sea poseído, surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea. Hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando esto cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo. Por consiguiente, Norteamérica no constituye prueba ninguna en favor del régimen republicano. Por eso no nos interesa este Estado, ni tampoco los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia. Solo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar.

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del

Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: «Cette vieille Europe m'ennuie.» América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.

3. *El Viejo Mundo*

Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo. Este es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal. También aquí hemos de atender en primer lugar a los momentos y determinaciones naturales. América está escindida en dos partes, que aunque reunidas por un istmo, solo mantienen una conexión muy exterior. El Viejo Mundo consta de tres partes; ya el sentido que de la naturaleza tenían los antiguos, supo distinguirlas acertadamente. Esta división no es casual, sino que responde a una necesidad superior y es adecuada al concepto. El carácter de los países se diferencia en tres sentidos, y lo que da base esencial a esta diferencia es la distinta espiritualidad, no el capricho, sino una exigencia natural. Las tres partes del mundo mantienen, pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad. Lo más característico es que se hallan situadas alrededor de un mar, que constituye su centro y que es una vía de comunicación. Tiene esto gran importancia. El mar Mediterráneo es elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal. El Mediterráneo, con sus muchos golfos y bahías, no es un Océano, que empuja hacia lo indeterminado y con el cual el hombre solo mantiene una relación negativa. El Mediterráneo invita al hombre a utilizarlo. El Mediterráneo es el eje de la historia universal. Todos los grandes Estados de la historia antigua se

encuentran en tomo de este ombligo de la tierra. Aquí está Grecia, punto luminoso de la historia. En Siria, Jerusalén constituye el centro del judaísmo y del cristianismo. Al Sudoeste se hallan la Meca y Medina, orígenes de la fe musulmana. Hacia el Oeste, Delfos, Atenas y, más al occidente aún, Roma y Cartago. También al Sur está Alejandría, que constituye, más aún que Constantinopla, un centro en el que se ha realizado la compenetración espiritual de Oriente y Occidente. Así, pues, el Mediterráneo es el corazón del mundo antiguo, el que le condiciona y anima, el centro de la historia universal, por cuanto esta se halla en sí relacionada. Sin el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal; sería como Roma o Atenas sin el foro o sin las calles en donde todos se reunían. El Asia Oriental remota está apartada del proceso de la historia universal y no interviene en él. Igualmente la Europa septentrional no ingresa hasta más adelante en la historia universal; no interviene durante la antigüedad. En esta edad la historia universal se limita a los países situados alrededor del Mediterráneo. El paso de los Alpes por Julio César, la conquista de las Galias y la relación que, por virtud de ella, mantienen los germanos con el Imperio romano hace época en la historia universal. La historia universal también entonces franquea los Alpes. El Asia Oriental es uno de los extremos; los países situados al norte de los Alpes constituyen el otro. El extremo oriente mantiene su unidad cerrada y no ingresa en el movimiento de la historia universal, como lo hace, en cambio, el otro extremo, el occidental. Los países situados al otro lado de Siria constituyen el comienzo de la historia universal; pero quedan luego inmóviles, apartados de su marcha. Los países de poniente acarrean la decadencia de la historia y el centro animador se encuentra alrededor del Mediterráneo. Constituye este un gran ente natural, íntegramente activo; no podemos representamos la marcha de la historia universal sin considerar en su centro el mar como un elemento de enlace.

Las diferencias geográficas que se manifiestan en el todo, considerado como parte del mundo, han sido indicadas ya: son la altiplanicie, los valles y el litoral. Estas diferencias se hallan en las tres partes del Viejo Mundo; pero combinadas de tal modo que siempre las comarcas se distinguen por el predominio de alguna de ellas. África es, en general, el país en que domina

el principio de la altiplanicie, de lo informe. Asia es la parte del mundo en que luchan los mayores contrastes; pero lo más característico C8 aquí el principio segundo, el de los valles cultivados, que se encierran en sí mismos y que en sí mismos se mantienen. La totalidad consiste en la combinación de los tres principios, y esto acontece en Europa, la parte .del mundo del espíritu, del espíritu unido en sí mismo y que se ha dedicado a la realización y conexión infinita de la cultura, pero manteniéndose, al propio tiempo, firme y sustancial. (Para América solo quedaría el principio de lo no acabado y del no acabar.) Según estas diferencias se manifiesta el carácter espiritual de las tres partes del mundo. En el África propiamente dicha domina el aspecto sensible, en el cual el hombre se detiene; domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo. Sus habitantes tienen una gran fuerza muscular, que les capacita para soportar el trabajo, y una benevolencia de ánimo que va unida a una crueldad insensible. Asia es el país de los contrastes, de la disidencia, de la expansión, como África es el de la concentración. Uno de los lados del contraste es la moralidad, el ser racional universal, que, empero, se mantiene firme y sustancial; el otro lado es la oposición espiritual, el egoísmo, lo ilimitado de los apetitos y la desmedida extensión de la libertad. Europa es el país de la unidad espiritual, el tránsito de la libertad desmedida a lo particular; es el país del dominio de lo desmedido y de la elevación de lo particular a universal. En Europa el espíritu desciende dentro de sí mismo. Ritter[45] es quien mejor ha comprendido y expresado las diferencias entre estas tres partes. En él encontramos sugestiones ingeniosas, referentes al nexo de la evolución histórica posterior.

a) África.—África es, en general, el país cerrado, y mantiene este su carácter fundamental. Consta de tres partes, cuya distinción es esencial. Las diferencias de su forma geográfica son tan marcadas que a estas condiciones físicas se vinculan también las diferencias del carácter espiritual. África consta, por decirlo así, de tres partes completamente separadas, sin relación alguna entre sí. Una de ellas es la situada al sur del desierto de Sahara, el África propiamente dicha, la altiplanicie casi desconocida para nosotros, con estrechas fajas de litoral. La segunda es la

situada al norte del desierto, el África europea, por decirlo así, país costero. La tercera es la cuenca del Nilo, el único valle del África y en relación con Asia.

El *África septentrional* está a orillas del mar Mediterráneo y se extiende por el Oeste hasta el Atlántico. Está separada del África meridional por el gran desierto —mar seco— y por el Níger. El desierto separa más aún que el mar, y la manera de ser de los pueblos que viven a orillas del Níger muestra bien patente la separación. Es la comarca que se extiende hasta Egipto, y que al Norte tiene muchos desiertos de arena, cruzados por montañas; entre ellas hay valles fecundos, que la convierten en una de las partes más fértiles y magníficas del mundo. Aquí se encuentran las tierras de Marruecos, Fas (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo francés De Pradt[46] dice por eso que en España se está ya en África. Esta parte es el África que vive en dependencia, cuya vida se ha desarrollado siempre como un reflejo de fuera. No ha sido teatro de acontecimientos históricos, sino que ha dependido siempre de grandes revoluciones. Fue primero una colonia de los fenicios, que en Cartago llegaron a constituir un poder independiente; después perteneció a los romanos, luego a los vándalos, más tarde a los romanos del Imperio bizantino, luego a los árabes, a los turcos, bajo cuyo dominio se desmembró, por último, en Estados piratas. Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamado a adquirir una figura propia. Esta parte de África, que, como el Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexionarse a Europa, como justamente ahora han intentado, con fortuna, los franceses.

En cambio, *Egipto*, la cuenca del Nilo, que debe a este río su existencia, su vida, figura entre esas comarcas de las cuales hemos dicho que constituyen un centro, que están destinadas a ser un centro de gran cultura independiente. Tiene participación en el mar Mediterráneo, participación que si al principio fue interrumpida, se ejerció luego con gran actividad.

El *África propiamente dicha* es la parte característica de este continente. Comenzamos por la consideración de este continente porque en seguida

podemos dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un Eldorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente. Su aislamiento no depende solo de su naturaleza tropical, sino principalmente de su estructura geográfica. Todavía hoy es desconocido y no mantiene relación ninguna con Europa. La ocupación de las costas no ha conducido a los europeos al interior. Forma un triángulo: al Oeste, la costa del Océano Atlántico, que hace un ángulo muy entrante en el golfo de Guinea; al Este, desde el cabo de Buena Esperanza hasta el cabo Guardafui, la costa del gran Océano; al Norte, el desierto y el Níger. La parte septentrional está en camino de tomar un carácter distinto, por su relación con los europeos. La nota característica es que, en conjunto, el país parece ser una altiplanicie y no tener más a pie un litoral muy estrecho, solo en algunos lugares habitable. A esta línea costera sigue casi en todas partes una cinta pantanosa, que constituye la liase de un cinturón de montañas elevadas, rasgadas pocas veces por ríos; y aun estos ríos son de tal naturaleza, que no sirven para establecer relaciones con el interior, porque rompen en sitios muy estrechos, donde forman frecuentemente cascadas y remolinos tumultuosos, que interrumpen la navegación.

También el norte de África, propiamente dicho, parece cerrado por un cinturón de montañas, las montañas de la Luna, que se extienden al sur del Níger. La franja costera de África se halla en poder de los europeos desde hace siglos; pero en el interior solo han comenzado a penetrar los europeos desde hace unos quince años[47]. Hacia el cabo de Buena Esperanza han penetrado hace poco los misioneros en la montaña. En Mozambique, en la costa oriental, al Oeste, a orillas del Congo y el Loango, junto al Senegal, que corre entre desiertos de arenas y montañas, y al Gambia, se han establecido europeos en la costa; pero en los tres o cuatro siglos que llevan de conocer estas costas y de haberse establecido en algunos lugares de ellas solo de tarde en tarde y pasajeramente han subido al cinturón de montañas, sin haber llegado a fijarse en ninguna. La franja costera es arenosa en parte

y poco habitable; pero más al interior es fértil. Más hacia adentro, sin embargo, hállase aquel cinturón pantanoso, cubierto de una vegetación lujuriante, habitado al mismo tiempo por animales feroces y envuelto en una atmósfera pestífera, casi venenosa. Esto ha hecho que aquí, lo mismo que en Ceylán, sea casi imposible penetrar en el interior. Los ingleses y portugueses han enviado con frecuencia tropas suficientes a estos lugares; pero la mayor parte han sucumbido en este cinturón pantanoso, y el resto ha sido vencido. Podría pensarse que, puesto que hay muchos ríos que atraviesan las montañas, es posible penetrar navegando por ellos. Pero en el Congo, que se considera como un afluente del Níger, y en el Orange, se ha visto que, siendo navegables un trecho, están luego llenos de cataratas impracticables y muy numerosas. Dada esta contextura de la naturaleza, los europeos saben poco del interior de África; en cambio, de tiempo en tiempo, han salido de allí pueblos de tan bárbara condición que ha sido imposible entablar relaciones con ellos. Estas irrupciones sobrevienen de tiempo en tiempo y constituyen las tradiciones más antiguas de este continente. Sobre todo de los siglos XV y XVI existen noticias de que, en lugares muy alejados, se precipitaron sobre los habitantes pacíficos de las laderas y sobre los pueblos costeros enjambres abigarrados, terribles muchedumbres, que los empujaron hasta la costa. También en el cabo de Buena Esperanza intentaron algo semejante, pero la invasión fue contenida al pie de las montañas. Algunas de las naciones establecidas en la costa occidental parecen ser restos de estas explosiones, y han sido más tarde sometidas y viven en un estado miserable. Sobre Abisinia y otras partes caen de cuando en cuando hordas de negros. Pero una vez que han desahogado su furia en las laderas o en la costa, se tranquilizan, se convierten en gentes pacíficas e industriosas, mientras en su primera acometida parecían incapaces de asiento. No se sabe si estas irrupciones se deben a algún movimiento interior, y cuál sea este. Lo que se conoce de estas bandas humanas es el contraste que ofrecen; pues mientras en sus guerras y expediciones los hombres muestran la más insensata inhumanidad y la crueldad más repugnante, una vez que se han desahogado viven tranquilos, en paz, y tratan con benevolencia a los europeos que les han

visitado. Esto puede decirse de los *fullahs*, de los *mandingos*, que viven en las terrazas montañosas del Senegal y Gambia.

En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino solo una serie de sujetos que se destruyen. Hasta ahora se ha consagrado poca atención a la singularidad de esta forma de conciencia en que aquí se aparece el espíritu. De las comarcas más diversas se tienen informes, que a la mayoría parecen increíbles; estos informes se cuidan más bien de enumerar particularidades terribles, por lo cual es difícil deducir de ellos un cuadro preciso, un principio, que es lo que aquí quisiéramos. La literatura de este tema es muy indeterminada y el que quiera ocuparse de detalles debe buscarlos en los libros conocidos. La mejor descripción de África se encuentra en la geografía de Ritter.

Nosotros nos proponemos perseguir el espíritu general, la forma general del carácter africano, deduciéndola de los rasgos particulares conocidos. Pero este carácter es difícil de comprender, porque es muy distinto de nuestra civilización, y resulta, para nuestra conciencia, algo totalmente alejado y extraño. Hemos de olvidar todas las categorías en que se basa nuestra vida espiritual; hemos de prescindir de estas formas. La dificultad está en que, a pesar de nuestros esfuerzos, ha de mezclarse siempre lo que llevamos en nuestra mente.

En general hemos de decir que en el interior de África la conciencia no ha llegado todavía a la intuición de una objetividad fija. La objetividad fija se llama Dios, lo eterno, lo recto, la naturaleza, las cosas naturales. El espíritu, al ponerse en relación con estas cosas fijas, se sabe dependiente de ellas; pero sabe también que son un valor, puesto que se eleva hasta ellas. Pero los africanos no han llegado todavía a tal reconocimiento de lo universal; su naturaleza consiste en estar recluidos en sí mismos. Lo que nosotros llamamos religión, Estado, lo que es en sí y por sí, lo que tiene validez absoluta, no existe todavía para ellos. Los detallados relatos de los misioneros lo confirman por completo y el mahometismo es lo único que parece en cierto modo aproximar a los negros a la cultura. Los

mahometanos se las arreglan mejor para penetrar en el interior que los europeos.

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; impídeselo su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo. Encontramos, pues, aquí al hombre en su inmediatez. Tal es el hombre en África. Por cuanto el hombre aparece como hombre, pónese en oposición a la naturaleza; así es como se hace hombre. Mas por cuanto se limita a diferenciarse de la naturaleza, encuéntrase en el primer estadio dominado por la pasión, por el orgullo y la pobreza; es un hombre en bruto. En estado de salvajismo hallamos al africano, mientras podemos observarlo; y así ha permanecido. El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento. Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano. Por eso precisamente no nos es fácil imaginar su naturaleza por dentro; como no podemos compenetrarnos con un perro o con un griego, arrodillado delante de la estatua de Zeus. Solo mediante el pensamiento podemos alcanzar una inteligencia de su naturaleza; pero no podemos sentir más que aquello que es igual a nuestras sensaciones.

Así pues, en África encontramos eso que se ha llamado *estado de inocencia*, de unidad del hombre con Dios y la naturaleza. Es este el estado de la inconsciencia de sí. Pero el espíritu no debe permanecer en tal punto, en este estado primero. Este estado natural primero es el estado animal. El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en el estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser. El hombre no es realmente hombre hasta que no conoce el bien, hasta que no conoce la contradicción, el dualismo de su ser. Pues para conocer el bien tiene que

conocer también el mal. Por eso el estado paradisíaco no es un estado perfecto. Ese primer estado de perfección, de que hablan los mitos de todos los pueblos, tiene el sentido de una base para la determinación abstracta del hombre. Pero ¿ha existido en la realidad dicho estado? Esta es ya otra cuestión. Aquí se ha confundido la base con la existencia. El concepto del espíritu, en efecto, es la base; y este concepto ha sido admitido como existente. Es también base para nosotros; pero es asimismo fin del espíritu el producirlo. En la existencia real, por tanto, es esto lo último aunque, como base, es lo primero. Mucho se habla de la superior inteligencia del hombre en el estado primitivo, de !u cual darían testimonio la sabiduría de los indios en la astronomía, etc…; así lo afirma Schlegel. Pero por lo que se refiere a la sabiduría de los indios, ya hemos observado antes que esas tradiciones se han revelado muy pobres y que sus números son vanos y fantásticos.

Al disponernos a recorrer los momentos capitales del espíritu africano, habremos de indicar rasgos particulares que iluminan su esencia, aunque lo que nos importa es la representación general. Y refiriéndonos primero a la *religión* del africano, empezaremos por decir que, según nuestra representación, la religión implica que el hombre reconoce un ser supremo, que existe en sí y por sí, un ser absolutamente objetivo, absoluto, determinante, una potencia superior frente a la cual el hombre se sitúa como algo más débil, como algo inferior. Este dios puede ser representado como espíritu o como poder de la naturaleza, gobernador de la naturaleza, aunque esta no es la forma verdadera. O también ha dominado la intuición fantástica de que los hombres adoren el sol, la luna, los ríos, vivificando estas formas en la fantasía, aunque estas formas siempre han sido para ellos fuerzas absolutamente independientes. La religión comienza con la conciencia de que existe algo superior al hombre. Esta forma no existe entre los negros. El carácter del africano revela la primera oposición del hombre frente a la naturaleza. En este estado el hombre tiene la representación de que él está frente a la naturaleza, en contraposición, pero dominando sobre lo natural. Esta es la relación fundamental de que ya en Herodoto tenemos un remotísimo testimonio. Podemos compendiar su principio religioso en la frase que Herodoto enuncia: en África todos son hechiceros[48]. Es decir,

que el africano, como ser espiritual, se atribuye un poder sobre la naturaleza; esto es lo que debemos entender por hechicería. Con esto coinciden aún hoy las referencias de los misioneros. Ahora bien, en la *hechicería* no está inclusa la representación de un Dios, de una fe moral; la hechicería representa la creencia de que el hombre es el poder supremo, cuya actitud, frente al poder natural, es la actitud del mando. No hay, pues, aquí adoración de un Dios espiritual, ni de un reino del derecho. Dios truena y no es reconocido. Para el espíritu del hombre Dios debe ser algo más que un trueno. Pero tal no es el caso entre los negros. Los africanos ven la naturaleza en oposición a sí mismos; dependen de la naturaleza y los poderes naturales son por ellos temidos. La corriente del agua puede ahogarlos; el terremoto puede derribar sus chozas; la cosecha, los frutos dependen del tiempo que haga; o llueve demasiado o demasiado poco; necesitan buen tiempo y lluvias; ni la lluvia ni el tiempo seco deben durar demasiado. Pero estos poderes naturales, el sol, la luna, los árboles, los animales, si bien son para ellos efectivamente poderes, no son poderes que obedezcan a una ley eterna, a una Providencia; no constituyen una fuerza fija, universal, de la naturaleza. El africano los ve reinar sobre sí; pero son para él fuerzas que el hombre a su vez puede dominar de una u otra manera. El hombre es señor sobre estos poderes naturales. No hay que pensar aquí en una adoración de Dios, ni en el reconocimiento de un espíritu universal, por oposición al espíritu del individuo. El hombre no conoce más que a sí mismo y se conoce como contrapuesto a la naturaleza; tal es la única razón que entre esos pueblos existe. Reconocen estos pueblos el poder de la naturaleza e intentan elevarse sobre ella. Así creen también que el hombre no perece naturalmente y que no la naturaleza sino la voluntad de un enemigo le mata con sus hechicerías. Contra esto hacen, pues, uso de la hechicería, como contra todos los poderes naturales.

Mas no todos los individuos poseen ese poder de hechicería, que solo en algunas personas está condensado. Estas personas son las que dan órdenes a los elementos y esto es, precisamente, lo que se llama hechicería. Hay muchos que se dedican exclusivamente a esta actividad de regular, de predecir y conseguir lo más conveniente para los hombres o los pueblos. Los reyes tienen ministros y sacerdotes, con una jerarquía perfectamente

organizada, dedicados a hechizar, a mandar sobre los poderes naturales, sobre los meteoros atmosféricos. Cuando los hechizos de estos hombres llevan mucho tiempo sin manifestarse eficaces, los hechiceros son apaleados. Cada lugar tiene sus hechiceros, que realizan ciertas ceremonias con toda clase de movimientos, danzas, ruidos y gritos y, en medio de toda esta embriaguez, ponen por obra sus disposiciones. Cuando el ejército está en campaña, y la tormenta descarga con su terrorífico aparato, los hechiceros deben cumplir con su deber, amenazar a las nubes y mandarlas que se aquieten. Igualmente tienen que hacer llover en tiempos de sequía. Hasta conseguir todas estas cosas no ruegan a Dios; no se dirigen a una fuerza superior, sino que creen que por sí mismos pueden efectuar lo que quieren. La preparación para ello consiste en sumirse en un estado de extraordinario entusiasmo; por medio de cantos, de danzas violentas, de rafees o bebedizos embriagadores, se excitan sumamente y profieren entonces sus mandatos. Si transcurre tiempo sin que estos hechizos tengan el resultado apetecido, entonces ordenan que alguno de los presentes, acaso uno de sus más queridos parientes, sea sacrificado, y los demás devoran la carne de la víctima. En suma, el hombre se considera a sí mismo como lo más alto que puede dictar órdenes. A veces el sacerdote pasa varios días en ese estado, delira, sacrifica hombres, bebe su sangre y la da a beber a los presentes. Así, pues, de hecho solo algunos poseen el poder sobre la naturaleza y aun estos solo cuando se encumbran sobre sí mismos en un estado de infame entusiasmo. Todo esto sucede entre los pueblos africanos, en general; en particular hay algunas modificaciones. Por ejemplo, el misionero Cavazzi[49] refiere muchos rasgos semejantes de los negros. Entre los *dracos había* sacerdotes, llamados *gitomes* que gozaban fama de proteger a los hombres por medio de amuletos contra los animales y las aguas.

El segundo momento de su religión consiste en que se forjan intuiciones de su poder, situándolo fuera de su conciencia y haciendo imágenes de él. De una cosa cualquiera figúranse que tiene poder sobre ellos y conviértenla entonces en genio; son animales, árboles, piedras, figurillas de madera. Los individuos adquieren estos objetos de los sacerdotes. Este objeto es entonces el *fetiche*, palabra que los portugueses han puesto en circulación y

que procede de *feitizo*, hechizo. Aquí, en estos fetiches, dijérase al pronto que aparece la independencia frente al capricho de los individuos. Pero como esa misma objetividad no es otra cosa que el capricho individual, que se intuye a sí mismo, resulta que este capricho conserva siempre poder sobre sus imágenes. Eso que los negros se representan como el poder de tales fetiches no es nada objetivo, nada fijo y diferente de ellos mismos. El fetiche sigue estando en su poder; y es expulsado, derribado, tan pronto como no accede a la voluntad de sus poseedores. Los africanos, pues, hacen de otro un poder superior, se imaginan que esa otra cosa tiene poder sobre ellos y, sin embargo, conservan siempre dicha cosa en su propio poder. En efecto, si acontece algo desagradable que el fetiche no[1] ha evitado; si los oráculos resultan falsos y se desacreditan; si no viene la lluvia y la cosecha sale mala, encadenan y apalean los fetiches o los destrozan y anulan, para crearse otros. Esto quiere decir que su dios permanece en su poder, que Dios es por ellos a capricho depuesto o instituido. Los africanos no superan, pues, su capricho propio. Estos fetiches no tienen independencia religiosa, ni menos artística; son siempre criaturas que expresan la voluntad de sus creadores y que permanecen siempre en manos de estos. En suma, esta religión no conoce relación alguna de dependencia. Lo mismo sucede en lo que se refiere a los espíritus de los fallecidos, a quienes atribuyen los africanos una función intercesora semejante a la de los hechiceros. Los fallecidos siguen siendo hombres. Pero aquí hay algo que señala hacia cierta mayor altura, y es la circunstancia de ser los fallecidos hombres que han dejado de tener realidad inmediata. De aquí procede el *servicio religioso a los muertos*; en el cual consideran a sus antepasados y a sus padres fallecidos como un poder frente a los vivos. Dirígense, pues, a ellos, como a los fetiches, sacrifícanles, conjúranles; pero si estos sacrificios y conjuros no tienen buen éxito, entonces también castigan a los fallecidos, esparciendo sus huesos y profanándolos. Mas por otra parte, tienen la representación de que los muertos se vengan, si los vivos no acuden a satisfacer sus necesidades. Por eso suelen atribuir a los muertos sus desgracias. Ya hemos mencionado la opinión del negro, según la cual no es la naturaleza la que pone enfermo al hombre ni la que lo mata, sino que todo esto procede de la violencia ejercida por un hechicero o un enemigo, o

de la venganza tomada por un muerto. Es esta la superstición de la brujería, que también tuvo en Europa un reinado terrorífico. Esa hechicería, empero, es combatida por otros hechiceros más poderosos. Sucede a veces que el dispensador del fetiche no se siente propicio a permitir su actuación; pero entonces es apaleado y forzado a poner por obra sus hechizos. Un hechizo muy principal de los *gitomes* consiste en apaciguar a los muertos o en conjurarlos por medio de horribles abominaciones. Por mandamiento de los muertos, en quienes se encaman los sacerdotes, verifícanse sacrificios humanos, etc… Lo objetivo permanece, pues, siempre sometido al capricho. El poder de los muertos sobre los vivos es, sin duda, reconocido, pero no respetado; los negros mandan en sus muertos y les hacen hechizos. De esta manera, lo sustancial no sale del poder del sujeto. Tal es la religión de los africanos. De aquí no pasa esta religión.

Hay ciertamente en esta religión una superioridad del hombre sobre la naturaleza. Pero esta superioridad se expresa en la forma del capricho, siendo la voluntad casual del hombre la que está por encima de la naturaleza; además el hombre considera la naturaleza como un medio al cual no hace el honor de tratar según lo que es, sino que lo somete a los propios mandamientos de su albedrío. Sin embargo, hay en esto un principio más exacto que en la adoración de la naturaleza, considerada muchas veces como piadoso culto, por ser los fenómenos naturales obras de Dios, lo que implica, sin duda, que la obra del hombre, la obra de la razón, no es también divina. La conciencia que los negros tienen de la naturaleza no es conciencia de la objetividad de la naturaleza, ni menos conciencia de Dios como espíritu, como algo en sí y por sí superior a la naturaleza. Ni tampoco es en los negros el intelecto el que reduce la naturaleza a un medio, por ejemplo, surcando los mares y dominando la naturaleza en general. El poder del negro sobre la naturaleza es solo un poder de la imaginación, una soberanía imaginada.

Por lo que se refiere a la relación del hombre con el hombre, el hecho de que el hombre sea colocado en el ápice, trae por consecuencia que el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres; este, en efecto, habría de referirse a un valor superior, a un valor absoluto que el hombre llevara en sí mismo. Solo cuando adquiere conciencia de un ser

superior, puede el hombre adoptar un punto de vista, desde el cual tributa al hombre un respeto verdadero. Pero cuando el capricho es lo absoluto y la única objetividad firme que se presenta en la intuición, el espíritu no puede, en este estadio, conocer ninguna universalidad. Por eso entre los africanos no existe eso que se llama inmortalidad del alma. Tienen, sí, lo que nosotros llamamos espectros o fantasmas; pero esto no es la inmortalidad. La inmortalidad implica que el hombre es algo en sí y por sí espiritual, invariable, eterno. Los negros poseen, por tanto, ese perfecto *desprecio* del hombre que propiamente constituye la determinación fundamental por la parte del derecho y de la moralidad. Es increíble lo poco, lo nada que vale el hombre en África. Existe un orden, que bien puede considerarse como tiranía; pero que los negros no sienten como injusto. Entre otras, hay la costumbre extendida y permitida de comer carne humana. Tal sucede entre los *achantis*, en el Congo y en el litoral de oriente. Esta costumbre se nos aparece, desde luego, como salvaje, reprobable y que el instinto rechaza. Mas en el hombre no cabe hablar de instinto; esto obedece al carácter del espíritu. El hombre, por poco que se haya elevado en su conciencia, tiene respeto por el hombre como tal. En abstracto podría decirse que siempre la carne es carne, y que en esto solo el gusto decide; pero la representación nos dice que precisamente es esta carne de hombre, carne que constituye una unidad con el cuerpo del que está teniendo la representación. El cuerpo humano es animal; pero es esencialmente cuerpo para un sujeto que se lo representa; un cuerpo, pues, que mantiene relaciones psicológicas. Mas entre los negros no sucede así, y el hecho de comer carne humana va unido al principio general africano; para el negro —hombre atenido a lo sensible — la carne humana es considerada como lo que es para la sensación, como carne nada más. Y no es que la carne humana sea usada generalmente como alimento. Pero en las fiestas centenares de prisioneros son martirizados, decapitados, y sus cuerpos entregados a los guerreros que los capturaron, los cuales los reparten. En algunos lugares se ha visto en los mercados vender carne humana. En caso de que muera un rico, mátanse y consúmense centenares de hombres. Los prisioneros son muertos, y regularmente el vencedor devora el corazón del vencido. En las escenas de

hechicería sucede con frecuencia que el hechicero mata al primero que se le antoja y reparte su cuerpo entre la multitud.

Si pues en África el hombre no vale nada, se explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental. La única conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos, es la de la esclavitud. En esta no ven los negros nada inadecuado; y justamente los ingleses, que han hecho más que nadie por llegar a la abolición de la trata y de la esclavitud, son tratados como enemigos por los mismos negros. Para los reyezuelos es muy importante la venta de sus prisioneros o aun de súbditos propios; en este sentido la esclavitud ha tenido consecuencias más humanas entre los negros. Los negros son conducidos por los europeos a América y allí vendidos como esclavos. Sin embargo, la suerte del negro en su propia patria es casi peor, porque en ella existe igualmente la esclavitud. La base de la esclavitud, en general, es que el hombre no tiene aún conciencia de su libertad, y por tanto, queda rebajado al rango de una cosa, de un ser sin propio valor. En todos los reinos africanos, que han sido visitados por europeos, practícase la esclavitud natural. Pero entre el señor y el esclavo, solo hay la diferencia del albedrío. La enseñanza que sacamos de este estado de esclavitud entre los negros y que constituye la única parte interesante para nosotros, es la que ya conocemos por la idea, a saber: que el estado de naturaleza es el estado de la absoluta y consciente injusticia. Todos los estadios intermedios entre este estado natural y la realidad del Estado racional, contienen también aspectos y momentos de injusticia. Por eso encontramos la esclavitud también en el Estado griego y en el Estado romano, como encontramos la servidumbre de la gleba hasta en la Edad moderna. Mas cuando existe en un Estado, es la esclavitud siempre un momento del progreso, que asciende sobre la existencia puramente sensible y aislada; es un momento de la educación, una manera de participar en la moralidad superior y en la educación superior aneja. La esclavitud es en sí y por sí injusta, pues la esencia del hombre es la libertad; pero para el ejercicio de la libertad se necesita cierta madurez. La eliminación progresiva de la esclavitud es, pues, más conveniente que su súbita abolición.

No debe existir la esclavitud puesto que es en sí y por sí injusta, según el concepto de la cosa misma. El «deber» expresa algo subjetivo; como tal no es histórico. Falta al «deber» la moralidad sustancial de un Estado. La esclavitud no existe en los Estados racionales. Pero antes de que se formaran estos Estados la idea verdadera solo existe —en algunos de sus aspectos—, bajo la forma de un «debe ser»; aquí, la esclavitud es aún necesaria; representa un momento en el tránsito de un estado inferior a otro superior. No cabe, pues, esperar que el hombre, por ser hombre, sea considerado como esencialmente libre. No fue libre esencialmente entre los griegos y los romanos mismos. El ateniense era libre solo como ciudadano ateniense, etc. Que el hombre, por serlo, es libre, constituye una representación universal nuestra; aparte de esto, el hombre tiene valor en diferentes sentidos particulares. Los cónyuges, los parientes, los vecinos, los conciudadanos, tienen valor recíproco. Entre los negros este recíproco valor existe muy poco: entre los negros las sensaciones morales son muy débiles, o, mejor dicho, no existen. La relación moral primera, la de la familia, es indiferente por completo a los negros. Los maridos venden a sus mujeres. Los padres venden a sus hijos y, recíprocamente, estos a aquellos, según las circunstancias. La difusión de la esclavitud ha hecho desaparecer todos los lazos del respeto moral, que nosotros tenemos unos para otros; y al negro no se le ocurre exigirse a sí mismo lo que nosotros nos exigimos unos a otros. No se preocupan para nada de sus padres enfermos; salvo a veces que les piden consejo. Los sentimientos de amistosa convivencia, de amor, etc., implican un género de conciencia que ya no es simplemente la conciencia del sujeto singular. Así, cuando amamos a alguien, tenemos conciencia de nosotros mismos en el otro, o, como dice Goethe, tenemos el corazón dilatado. Es el amor una dilatación del yo. La poligamia de los negros tiene muchas veces por finalidad el criar muchos hijos, que puedan ser vendidos como esclavos. Y no tienen la menor sensación de que esta conducta sea injusta. Este modo de obrar llega en los negros a términos inauditos. El rey del Dahomey tiene 3.333 mujeres. Los ricos poseen muchísimos hijos, que algo le traen. Cuentan misioneros que un negro llegó cierto día a la iglesia de los franciscanos, quejándose amargamente de que

había quedado reducido a la mayor miseria, después de haber vendido a todos sus parientes, incluso sus padres.

Lo característico en el desprecio que los negros sienten por el hombre no es tanto el desprecio a la muerte como la indiferencia por la vida. Ni el hombre tiene valor en sí, ni lo tiene la vida. La vida, en general, solo tiene valor, por cuanto reside en el hombre un valor superior. El desprecio de la vida en el negro no es hartura de la vida, no es hastío casual, sino que la vida, en general, no tiene para el negro valor ninguno. Los negros se suicidan frecuentemente, cuando ven ofendido su honor o cuando son castigados por el rey. El que no se suicida en tales trances es tenido por cobarde. Los negros no piensan en la conservación de la vida, ni tampoco en la muerte. A este menosprecio de la vida debe atribuirse también la gran valentía de los negros, auxiliada por una enorme fuerza física, merced a la cual se dejan matar a millares en sus guerras con los europeos. En la guerra de los *achantis* contra los ingleses, aquellos llegaban a las bocas de los cañones y no retrocedían aunque caían a centenares. Y es que la vida solo adquiere valor cuando tiene por finalidad algo digno.

Si pasamos ahora a los rasgos fundamentales de la *constitución*, resulta de la naturaleza de este conjunto que no puede haber ninguna propiamente dicha. La forma de gobierno debe ser esencialmente la patriarcal. El carácter de este estadio es la arbitrariedad de los sentidos, la energía de la voluntad sensible; mas en la arbitrariedad no se han desarrollado aún las relaciones morales, que tienen un contenido esencialmente universal, que no dejan prevalecer a la conciencia en su forma individual, sino que solo en su interior universalidad le reconocen valor, bajo formas diversas, jurídicas, religiosas, morales. Cuando este punto de vista universal es débil o lejano, la convivencia política no puede tomar aquellas formas en las cuales el Estado se rige por leyes libres y racionales. Así, como hemos visto, incluso la moralidad familiar es poco intensa. En materia de matrimonio reina la poligamia, y con ella la indiferencia de los padres entre sí, de los padres para con los hijos y de los hijos unos con otros. No hay, pues, en general, lazo ni cadena alguna que refrene la arbitrariedad. En tales condiciones no puede surgir esa gran coordinación de individuos, a la que llamamos Estado; el cual descansa sobre la universalidad racional, que es la ley de la

libertad. Para la arbitrariedad, la coordinación solo puede ser impuesta por un poder externo, ya que en la arbitrariedad no hay nada que impulse a los hombres a unirse, puesto que la arbitrariedad consiste en imponer al hombre una voluntad particular. Por eso existe aquí la relación del *despotismo*; el poder exterior es arbitrario, porque no existe ningún espíritu común racional, del que pudiera ser el gobierno representación y actuación. A la cabeza hay un señor; pues la grosera sensualidad solo puede ser domada por un poder despótico. El despotismo se impone porque doma la arbitrariedad, que puede tener orgullo, pero no valor en sí misma. La arbitrariedad del soberano único es, pues, estimable por el lado formal, porque produce la coordinación y constituye, por tanto, un principio más elevado que da arbitrariedad particular. La arbitrariedad, en efecto, debe producir coordinación; ya sea arbitrariedad de la sensación o arbitrariedad de la reflexión, la coordinación ha de ser hecha por el poder exterior. Cuando la arbitrariedad tiene sobre sí algo superior y es impotente, se arrastra; pero tan pronto como llega al poder, se manifiesta con altanería, frente a aquello mismo ante lo cual acaba de humillarse. Por consiguiente ha de haber modificaciones numerosas en la manera de presentarse la arbitrariedad. Justamente allí donde vemos al despotismo producirse desenfrenadamente, demuéstrase que la arbitrariedad se excluye a sí misma por la violencia. En los Estados negros, encuéntrase junto al rey constantemente al verdugo; cuyo cargo tiene una gran importancia, porque así como el rey elimina a los sospechosos, perece el mismo rey a manos del verdugo cuando los nobles lo exigen. Pues siendo los subordinados tan desenfrenados como el monarca, limitan a su vez el poder del rey. En otras partes hay formas transitorias y, en general, el déspota tiene que ceder a la arbitrariedad de los poderosos. El despotismo adquiere la forma siguiente: existe, sin duda, al frente de todo, un cabecilla, al que llamaremos rey; pero debajo de este están los nobles, los jefes, capitanes, con quienes el rey tiene que consultarlo todo y sin cuyo consentimiento no puede emprender ninguna guerra, ni firmar paz alguna, ni imponer ningún tributo. Así acontece entre los *achantis*; sirven al rey una multitud de príncipes tributarios y los mismos ingleses le pagan un tributo que reparte con sus jefes.

El déspota africano puede desarrollar más o menos autoridad y eliminar en ocasiones, por la astucia o por la fuerza, a este o a aquel cabecilla. Aparte de esto, los reyes poseen, además, ciertos privilegios. Entre los *achantis*, el rey hereda cuantos bienes dejan sus súbditos. En otros puntos, todas las muchachas pertenecen al rey y el que quiere una mujer tiene que comprársela al rey. Pero cuando los negros están descontentos de su rey, lo deponen y lo matan. Un reino, todavía poco conocido y que está en relación con el Dahomey, es el de Eyio. Este reino tiene algo así como una historia propia. Está situado muy en el interior, en una comarca en que no hay más que grandes desiertos esquilmados. En general, siempre que se ha podido penetrar en el interior, se han encontrado grandes reinos. Así los portugueses cuentan, refiriéndose a épocas anteriores, que en las guerras salían a campaña unos doscientos mil hombres. El rey de Eyio dispone de unos doscientos mil hombres de caballería. Como ocurre entre los *achantis*, está rodeado de nobles, que no están sometidos incondicionalmente a su arbitrio. Cuando no gobierna bien, le envían una embajada que le entrega tres huevos de papagayo. Los enviados le hacen ciertas proposiciones: le dan las gracias por el trabajo que se ha tomado en gobernarlos bien, y le dicen que probablemente esta gran labor le ha fatigado en demasía y, por tanto, necesita un sueño reparador. El rey les da las gracias por su celo y su consejo, reconoce que le quieren bien y se retira a una estancia inmediata. Pero una vez en ella, no se acuesta a dormir, sino que manda que le ahoguen sus mujeres. Así hace unos veinte años depusieron los nobles a un rey de los *achantis*, que vencido por las adulaciones de su mujer, residía en el reino de su suegro. Los nobles le invitaron a regresar el día de la fiesta y, como no lo hiciera, colocaron en el trono a su hermano.

Así, pues, este despotismo no es absolutamente ciego; los pueblos no son meros esclavos, sino que imponen también su voluntad. Bruce[50], al atravesar el África oriental, estuvo en una ciudad en la cual el primer ministro es el verdugo; pero no puede cortarle la cabeza a nadie más que al rey. De esta manera la espada pende día y noche sobre la cabeza del déspota. Por otra parte, el monarca posee un poder absoluto sobre la vida de sus súbditos. Allí donde la vida no tiene valor, es derrochada sin escrúpulo. Los pueblos riñen batallas sangrientas, que duran a menudo ocho días

seguidos y en las que perecen cientos de miles de hombres. La decisión suele ser obra de un acaso, y entonces el vencedor aniquila cuanto encuentra a su alcance. Por lo demás, en muchos principados el verdugo es el primer ministro. En todos los Estados de negros —y hay muchos— acontece poco más o menos lo mismo. La dignidad del jefe supremo es generalmente hereditaria, pero pocas veces es pacífica la sucesión. El príncipe es muy venerado; pero tiene que compartir el poder con sus valientes. También entre los negros hay tribunales y procesos. En el Norte las costumbres se han suavizado, allí donde los moros han difundido el mahometismo. Los negros con quienes los ingleses han entrado en contacto eran mahometanos.

Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El reino del espíritu es entre ellos tan pobre y el espíritu tan intenso, que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo. Se les ve vivir tranquilos y apacibles durante largo tiempo; pero son susceptibles en un momento de ponerse totalmente fuera de sí. Hay en su conciencia tan pocas cosas que merezcan estimación, que la representación que se apodera de ellos es la única eficiente y les impulsa a aniquilarlo todo. Toda representación que entra en el alma del negro es aprehendida con toda la energía de la voluntad. Y en esta realización es destruido todo al mismo tiempo. Estos pueblos viven mucho tiempo tranquilos; pero de pronto les acomete una agitación y se ponen frenéticos. La destrucción, consecuencia de estos estallidos, procede de que lo que produce esos movimientos no es un contenido ni un pensamiento, sino un fanatismo más bien físico que espiritual. Así vemos frecuentemente pueblos que invaden la costa, poseídos de terrible furia, matando a diestro y siniestro, sin más fundamento que la rabia y la locura, con un valor que solo el fanatismo posee. En estos Estados toda decisión toma el carácter del fanatismo, de un fanatismo superior a toda fe. Un viajero inglés[51] cuenta que cuando entre los *achantis* se ha decidido una guerra, tienen lugar primeramente ceremonias solemnes; una de ellas consiste en que el cuerpo de la madre del rey es frotado con sangre humana. Como preludio de la guerra, el rey decreta un asalto sobre su propia capital, para adquirir la furia necesaria. En una

ocasión en que un pueblo que no había pagado tributo iba a ser invadido como castigo, el rey le envió al residente inglés Hutchinson[52] un mensaje que decía: «Cristiano, ten cuidado y vela por tu familia. El mensajero de la muerte ha sacado su espada y alcanzará las nucas de muchos achantis; el sonido del tambor será la señal de muerte para muchos. Ven adonde se halla el rey, si puedes, y no temas por ti.» Sonó el tambor; los guerreros del rey, armados de espadas cortas, comenzaron a asesinar y dio principio a una horrible carnicería. Cuanto los negros, furiosos, encontraban por las calles, era traspasado. Sin embargo, esta vez no murieron muchos, pues el pueblo había tenido noticias de lo que iba a pasar y se había puesto a salvo. En estas ocasiones, el rey manda matar a cuantos le son sospechosos, y estas muertes toman el carácter de una acción sagrada. Así ocurre también en los entierros; todo tiene el carácter de lo desmedido y desaforado. Son muertos los esclavos del difunto; dícese que su cabeza pertenece al fetiche y su cuerpo a los parientes, que le devoran. Cuando muere el rey de Dahorney —su palacio es enorme—, se produce un desconcierto general en las habitaciones regias; destrúyense todos los instrumentos y comienza una matanza general. Las mujeres del rey (que, como se ha dicho, son 3.333) se disponen a morir. Es esta muerte para ellas una necesidad. Se arreglan y dejan que sus esclavos las maten. Quedan rotos en la ciudad y en el reino todos los lazos de la vida social; por todas partes imperan la muerte y el robo, y la venganza privada se desenvuelve libremente. En una de estas ocasiones, en seis minutos, murieron en palacio quinientas mujeres. Los altos funcionarios se apresuran a buscar un sucesor al trono, para que terminen el desenfreno y las matanzas.

El caso más terrible fue el de una mujer que gobernaba a los *takas*, en el territorio interior del Congo. Fue convertida al cristianismo; adjuró y volvió a convertirse nuevamente. Vivía en medio de una gran licencia, en lucha con su madre, a la que arrojó del trono. Fundó un Estado de mujeres, que se dio a conocer por las conquistas. Públicamente declaró no sentir amor por su madre ni por su hijo. A este, un niño pequeño, le mató delante de una asamblea, se tiñó con su sangre y dispuso que hubiera siempre en palacio provisión de sangre de niño. Sus leyes eran terribles. A los hombres los expulsaba o los mataba; las mujeres tenían que dar muerte a sus hijos

varones. Las mujeres embarazadas tenían que abandonar el campamento y dar a luz en la maleza. A la cabeza de estas mujeres realizó las más espantables devastaciones. Como furias invadían las hembras los poblados vecinos, comían carne humana, y como no cultivaban la tierra, se veían obligadas a mantenerse por medio del robo. Luego se les permitió a las mujeres utilizar como varones a los prisioneros de guerra, a quienes hacían esclavos, y darles la libertad. Todo esto duró muchos años. El que las mujeres vayan a la guerra es característico del África. En Achanti-Dahomey existe un cuerpo de mujeres con el que el rey hace expediciones. En Dahomey —parece aquí realizada una parte de la República de Platón— los niños no pertenecen a la familia, sino que son educados públicamente y repartidos por aldeas poco después de nacer. Un gran número de ellos rodea al rey. El que quiere casarse tiene que pagar en el palacio real algo así como un par de táleros y recibe una mujer. Cada cual ha de quedarse con la que le toque, joven o vieja. Las mujeres del rey se encargan de estos candidatos al matrimonio; les dan primero una madre, a la que tienen que alimentar; luego han de volver para recibir la mujer.

De todos estos rasgos resulta que la característica del negro es ser indomable. Su situación no es susceptible de desarrollo y educación; y tal como hoy los vemos han sido siempre. Dada la enorme energía de la arbitrariedad sensual, que domina entre ellos, lo moral no tiene ningún poder. El que quiera conocer manifestaciones terribles de la naturaleza humana, las hallará en África. Lo mismo nos dicen las noticias más antiguas que poseemos acerca de esta parte del mundo; la cual no tiene en realidad historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo. En esta parte, Cartago fue un momento importante y transitorio; pero siendo colonia fenicia, pertenece a Asia. Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano. Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal.

b) Asia.—Eliminada África, nos encontramos propiamente en el verdadero teatro de la historia universal. Entre los negros no es negada todavía la voluntad natural del individuo. De esta negación surge la conciencia de ser en sí y por sí. Esta conciencia nace en el mundo oriental. Aquí se presenta un poder que existe en sí y por sí; y el hombre mismo solo es en sí y por sí, cuando se relaciona con esta sustancialidad universal. Esta relación con el poder sustancial enlaza a los individuos unos con otros. Así es en Asia donde se ha producido lo moral de la conciencia del Estado. Asia es la parte del mundo donde se verifica el orto, en el sentido más general. Es verdad que todo país es, en rigor, a la vez, un Este y un Oeste; y en este sentido, es Asia el Oeste de América. Pero del mismo modo que Europa es el centro y término del Viejo Mundo y el Oeste absoluto, así es Asia, en absoluto, el Este. En Asia despuntó la luz del espíritu, la conciencia de algo universal y, con ella, la historia universal.

Hemos de comenzar por un bosquejo de la naturaleza y formación geográfica de Asia. En África, las condiciones naturales fueron más bien negativas, en su referencia a la historia universal. En Asia son positivas; también tiene esta significación el gran sentimiento de la naturaleza propio de los asiáticos. De la misma manera que la naturaleza es la base de la historia, ha de serlo también de nuestra consideración de la historia. Lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la *historia*. La estructura física de esta parte del mundo muestra la existencia de grandes contrastes y la relación esencial entre ellos. En ella adquieren desarrollo y forma propia los diversos principios geográficos. Las dos clases de territorio, la altiplanicie y el valle, de que aquí se trata, constituyen en Asia el suelo de actividades humanas opuestas; pero se hallan en una relación mutua esencial y no están aisladas, como acontece, por ejemplo, en Egipto. Más bien es, por el contrario, característica de Asia la relación entre estas disposiciones opuestas.

Primeramente hay que excluir de nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal. Las ventajas que pudieran derivarse de los

ríos que bajan de los montes Altai al Océano, son anuladas por el clima. El resto de Asia parece, a primera vista, como África, una altiplanicie con un cinturón de montañas, en donde están las más altas cimas del mundo. Este cinturón de montañas es una cordillera que se prolonga hacia afuera. Esta altiplanicie está limitada al Sur y Suroeste por el Mustag o Imaus, paralelamente al cual corre al Sur la cordillera del Himalaya. Hacia el Este, una cordillera, que corre del Sur al Norte, separa la cuenca del Amur. Este país pertenece, en su mayor parte, a los mandchúes, que dominan sobre China y que originariamente practicaban una vida nómada, que hace todavía en verano el emperador chino. Al Norte están las montañas Altai y Sungar. En relación con las últimas, al Noroeste, el Mussart y, al Oeste, el Belurtag, que se une a su vez con el Mustag por la cordillera del Hindukush.

Esta elevada cordillera es rasgada, por ríos caudalosos, que forman grandes valles, de enorme fertilidad y opulencia, y constituyen los centros de una cultura propia. Son llanuras que propiamente no debían llamarse valles; son muy distintas de las cuencas europeas, que constituyen valles más propiamente dichos, con infinitas ramificaciones. Una de estas llanuras es la China, formada por el Hoang-ho y el Yang-tsé-kiang, el río Amarillo y el Azul, que corren hacia el Este. Otra es la de la India, formada por el Ganges. Menos importante es el Indo, que forma en el Norte igualmente un país cultivado, el Pendjab (más al Sur corre principalmente por llanuras arenosas). Finalmente están las comarcas del Tigris y el Éufrates, ríos que proceden de Armenia y del Oeste de las montañas persas. El mar Caspio posee también al Este y al Oeste valles fluviales; al Este, formados por el Oxo y Yaxartes (Gihen y Sihen), que desembocan en el lago Aral; el primero, el Gihen, desembocaba antes en el mar Caspio, pero se ha desviado. El espacioso territorio que se extiende entre el Belurtag y el mar Caspio constituye una amplia llanura con colinas, y tiene particular importancia para la historia universal. Hacia el Oeste, el Kyro y el Araxu (Kur y Aras) forman una llanura menos ancha, pero también fructífera. El país montañoso del Asia central, al que se puede añadir la Arabia, tiene, como altiplanicie, al mismo tiempo, el carácter de la llanura y de la montaña. Aquí el contraste se desarrolla en su mayor libertad. Aquí están en

su centro la luz y las tinieblas, la magnificencia y la abstracción de la intuición pura —lo que suele llamarse orientalismo—. Persia, especialmente, figura en este grupo.

La llanura y la altiplanicie se hallan claramente caracterizadas. El tercer elemento es esa mezcla de principios, que se encuentra en el Asia anterior. A ella pertenece Arabia, país de los desiertos, altiplanicie de las dilatadas superficies, reino de la libertad indomable, cuna del más monstruoso fanatismo. A ella pertenecen también la Siria y Asia Menor, que se hallan unidas al mar y que constituyen el lazo con Europa. Su cultura pasó a Europa y estas comarcas están en constante contacto con Europa.

Tras esta mención de las notas geográficas, puede decirse algo acerca del carácter que, gracias a ellas, han adquirido los pueblos y la historia. Lo más importante es la relación de la altiplanicie con los valles fluviales. O más bien no es la altiplanicie misma, sino la montaña, en sus estribaciones hacia la llanura, la que tiene una gran importancia para la historia universal. Hay que destacar, ante todo, la relación de los pueblos que aquí tienen su asiento con el carácter de la cultura de las llanuras. En los pueblos que pertenecen a la montaña, el principio originario es la ganadería; en la llanura, es la agricultura y la industria. El tercer principio, propio del Asia anterior, es el comercio con el extranjero y la navegación. Estos principios se presentan aquí abstractamente, entran en relaciones esenciales, produciendo así notas distintivas y formando principios comunes de la vida y del carácter histórico de los pueblos.

Así la ganadería, en los pueblos montañeses, conduce a tres estados diferentes. Por una parte, observamos la tranquila vida de los nómadas, que, con sus limitadas necesidades, transcurre en círculo uniforme. Por otra parte, despiértase la inquietud en el afán de pillaje y robo que el nomadismo favorece. En tercer lugar aparece el modo de ser de los conquistadores. Estos pueblos, sin desarrollarse en forma histórica, poseen, sin embargo, un impulso poderoso que les lleva a cambiar su estructura, y aun cuando todavía no tienen un contenido histórico, sin embargo constituyen el comienzo de la historia. Su actividad inmediata, la cría de los caballos, camellos, ovejas —menos frecuente es la del ganado vacuno—, les empuja a una vida movediza, inestable, que, o se canaliza en un curso tranquilo y

apacible, o se convierte en pillaje y rapiña, o, a veces, lleva a los nómadas a reunirse en grandes masas e invadir los valles fluviales. Estos hombres adoptan la cultura cuando, establecidos ya en los valles conquistados, pierden su carácter primitivo. Pero su aparición provoca enormes impulsos y ocasiona devastación y cambio en la figura externa del mundo.

El segundo principio es aquí para nosotros el más interesante; es el principio del valle fecundo, con el elemento de la agricultura. La agricultura por sí sola implica la cesación de la inestabilidad; implica el afianzamiento; exige cuidados y preocupaciones por el futuro; lo cual despierta la reflexión sobre algo universal, empuja a precaver las necesidades generales de la familia y desarrolla el principio de la propiedad y de las industrias. En este sentido hanse desarrollado como grandes países cultos la China, la India, Babilonia. Pero han permanecido encerrados dentro de sí mismos; no han pasado al principio del mar, al menos después de haber conseguido la realización de su propio principio; y si lo hacen, ello no constituye un momento importante en su cultura. Así resulta que para que haya habido una relación entre estos países y el resto de la historia, ha sido preciso que fueran ellos buscados y visitados por los demás. Este principio mediador es lo característico del Asia; la oposición entre el día y la noche o —dicho geográficamente— entre la llanura del valle y la cadena de las montañas constituye la nota propia de la historia asiática. La cintura de montañas, la altiplanicie y los valles son lo que caracteriza el Asia física y espiritualmente; pero estos por sí mismos no constituyen los elementos históricos concretos, sino que es la oposición la que aquí entra absolutamente en relación: el hecho de que los hombres arraiguen en los fructíferos valles es, para la inestabilidad, para la inquietud, para el vagabundaje de los montañeses, objeto constante del anhelo. Dos términos opuestos entran esencialmente en relación histórica.

El *Asia anterior* contiene en unidad ambos momentos. Es este el país de la forma variada; lo que principalmente le caracteriza es su relación con Europa. Nada de lo que aquí se ha producido ha quedado en el país mismo, sino que ha sido enviado a Europa. En esta parte de Asia hallamos el orto de principios que no han sido perfeccionados en el suelo mismo de su nacimiento, sino que han recibido su pleno desarrollo en Europa. En esta

parte de Asia hanse originado todos los principios religiosos y políticos, cuya evolución ha acontecido en Europa. El Asia anterior se halla en relación con el Mediterráneo. Arabia, Siria, sobre todo el litoral, con Judea, Tiro y Sidón, inician en sus más antiguos tiempos el principio del comercio en dirección hacia Europa. En Asia Menor, Troya, Jonia y Cólquida en el mar Negro, con Armenia detrás, fueron puntos importantes de relación entre Asia y Europa. Pero también debemos citar la amplia llanura del Volga, a causa de haber sido lugar de tránsito, seguido por los inmensos enjambres asiáticos en su paso hacia Europa.

c) Europa.—En Europa las diferencias terrestres no dominan, ni como en África, ni menos aún como en Asia. No hay en Europa un núcleo firme de altiplanicie; esta es en Europa algo subordinado. También el principio de la llanura permanece en segundo término; el Sur y el Oeste, sobre todo, ofrecen en variada sucesión valles rodeados de montañas y colinas. El carácter de Europa consiste, pues, en que las diferencias de la estructura física no acusan los contrastes marcados que acusan en Asia; son más suaves, más mezcladas, con oposiciones más difuminadas, dulcificadas y capaces de aceptar el carácter de tránsito. Sin embargo, en la estructura de Europa cabe distinguir tres partes. Pero como aquí las tierras altas no se contraponen a las bajas, la base de la división ha de ser distinta.

La primera parte es el *sur de Europa*, la tierra al sur de los Pirineos, la Francia meridional, la Italia, separadas por los Alpes del resto de Francia, de Helvetia y de Alemania; también hay que colocar en esta primera parte las comarcas orientales al sur del Danubio, con Grecia. Esta parte, que durante mucho tiempo ha sido el teatro de la historia universal, no tiene un núcleo, sino que se abre hacia afuera, hacia el Mediterráneo. Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos, encontró aquí su asiento el espíritu universal. Las comarcas del norte de los Alpes pueden, a su vez, dividirse en dos partes; la parte occidental, con Alemania, Francia, Dinamarca, Escandinavia es el *corazón de Europa* el mundo descubierto por Julio César. Esta hazaña histórica de César, el haber inaugurado aquí la relación con la historia universal, constituye la hazaña viril; del mismo modo que la hazaña juvenil es la que llevó a cabo Alejandro Magno,

incorporando el Asia anterior al Occidente. Pero Alejandro, en su empresa de encumbrar Oriente a la vida griega, no tuvo el éxito que tuvo César en la suya. La obra de Alejandro fue, sin duda, efímera; sin embargo, la relación, el vínculo por él creado entre Oriente y Occidente fue luego la base de donde nacieron para Occidente grandes comienzos de la historia universal. Así, pues, la hazaña de Alejandro es en su contenido la más grande y la más bella para la imaginación; pero en sus consecuencias le sucedió lo que sucede al ideal, y es que desapareció en seguida. La tercera parte es el *nordeste de Europa*, que comprende las llanuras nórdicas típicas, que pertenecieron a los pueblos eslavos y constituyen la unión con Asia, sobre todo Rusia y Polonia. Estos países entran más tarde en la serie de los Estados históricos y conservan constantemente la conexión con Asia.

En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal. Los modos de vida, que aparecen unidos a las distintas cualidades físicas, no se ofrecen aquí —donde las diferencias geográficas no se señalan tanto— con la separación y particularismo con que en Asia determinan la historia. La vida en la naturaleza es, al mismo tiempo, la esfera de lo contingente. Solo en sus rasgos generales en esta esfera determinante y correspondiente al principio del espíritu. El carácter del espíritu griego, por ejemplo, brota del suelo mismo, país costero que favorece grandemente la separación de las individualidades. El Imperio romano no habría podido sostenerse en medio de la tierra firme. El hombre puede vivir en todos los climas; pero los climas son limitados y por eso constituyen un poder que aparece con lo externo de lo que hay en el hombre. La humanidad europea aparece, pues, por naturaleza, como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante. Las diferencias en el modo de vivir —que en Asia se ofrecen más bien en conflicto exterior— aparecen en Europa más bien como las clases sociales en el Estado concreto. La diferencia principal en sentido geográfico es la que existe entre el interior y el litoral. En Asia el mar no significa nada; es más, los pueblos han vuelto la espalda al mar. En cambio en Europa, la relación con el mar es importante; he aquí una diferencia permanente. Un Estado europeo no puede ser un verdadero

Estado si no tiene nexo con el mar. En el mar acontece esa versión hacia fuera que falta a la vida asiática, ese trascender de la vida allende sí misma. Por eso el principio de la libertad individual ha llegado a ser el principio de la vida de los Estados europeos.

Capítulo 3
DIVISIÓN DE LA HISTORIA UNIVERSAL

La división de la historia universal nos ofrece una visión de conjunto que al mismo tiempo tiene la finalidad de hacer resaltar la conexión también según la idea, según la necesidad interna.

En la sinopsis geográfica hemos indicado ya, en términos generales, la orientación que toma la historia universal. El sol sale en Oriente. El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto. Con frecuencia se ha descrito el despuntar de la mañana, la aparición de la luz y la ascensión del sol en toda su majestad. Tales descripciones habrán de acentuar el encantamiento, la estupefacción, el olvido infinito de uno mismo en la claridad. Mas cuando el sol lleva ya algún tiempo ascendiendo por el cielo, el asombro se modera y la mirada se ve constreñida a dirigir su atención sobre la naturaleza y sobre sí misma. Entonces ve su propia claridad, asciende a la conciencia de sí misma, vence la primera inactividad del asombro admirativo, para pasar al hecho, a la creación. Y al llegar la tarde habrá terminado de construir un edificio, un sol interior, el sol de su conciencia, producido por su trabajo; y ha de estimar este sol más que el sol exterior y habrá conseguido en su edificio estar con el espíritu en la relación en que estuvo al principio con el sol exterior o, mejor dicho, en una relación libre, ya que este segundo objeto es su propio espíritu. Aquí está propiamente contenido el curso de toda la historia universal, el gran día del espíritu, por obra del espíritu que el espíritu mismo realiza en la historia universal.

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente κατ᾽ἐξοχήν (por excelencia), aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo; pues si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que más bien tiene un orto, un oriente determinado, que es Asia. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva.

Nuestro objeto propiamente se manifiesta en la forma del *Estado*. El Estado es la idea universal, la vida universal, espiritual, en la cual los individuos por nacimiento se sumergen con la confianza y la costumbre, tienen su esencia y su realidad, su conocimiento y su voluntad, se dan valor a sí mismos y se conservan a sí mismos. Por tanto importa establecer aquí dos determinaciones fundamentales; primero, la sustancia universal del Estado, el espíritu encerrado en sí mismo, el poder absoluto, el espíritu propio del pueblo; segundo, la individualidad como tal, la libertad subjetiva. La diferencia está en esto: o que la vida real de los individuos está constituida por la costumbre y conducta irreflexiva de esa unidad o que los individuos son reflexivos y personales, sujetos por sí mismos. En este sentido es como debe distinguirse la libertad *sustancial* de la libertad *subjetiva*. La libertad sustancial es la razón de la voluntad (razón existente en sí misma); la cual entonces se desenvuelve en el Estado. Pero en esta determinación de la razón no existe todavía la propia evidencia y la propia voluntad, esto es, la libertad subjetiva, que se determina en el individuo a sí mismo y constituye la reflexión del individuo en su conciencia moral. En la libertad meramente sustancial, los mandamientos y las leyes son en sí y por sí fijos; en cambio los sujetos se conducen en perfecta servidumbre. Ahora bien, esas leyes no necesitan corresponder a la voluntad propia; y los sujetos por consiguiente son aquí semejantes a los niños quienes, sin voluntad propia y sin propio conocimiento, obedecen a sus padres. Mas al producirse la libertad subjetiva y al descender el hombre desde la realidad

exterior a las honduras de su espíritu, aparece el contraste de la reflexión que en sí misma contiene la negación de la realidad. En efecto, el retirarse de la realidad constituye ya en sí una oposición, uno de cuyos términos es Dios, lo divino, y el otro, el sujeto como algo particular. En la historia universal se trata tan solo de producir la relación en que esos dos términos entran en absoluta unidad, en verdadera conciliación —una conciliación en la cual el sujeto libre no se sumerge y se pierde en la forma objetiva del espíritu, sino que obtiene su derecho independiente, pero al mismo tiempo el espíritu absoluto, la unidad objetiva cerrada, alcanza también su derecho absoluto. En la conciencia inmediata de Oriente, ambos términos están separados. Lo sustancial se distingue también de lo individual; pero la oposición está todavía puesta en el espíritu.

La primera forma del espíritu es, pues, la *oriental*. La base del mundo oriental es la conciencia inmediata, la espiritualidad sustancial, no ya el conocimiento del arbitrio particular, sino el orto del sol, el conocimiento de una voluntad esencial, que es por sí independiente, y con respecto a la cual el arbitrio subjetivo empieza conduciéndose como fe, confianza y obediencia. En comprensión más concreta: la *relación patriarcal*. En la familia el individuo es un todo y, al mismo tiempo, un momento del conjunto, conviviendo en la finalidad común que al mismo tiempo, por ser común, tiene su existencia peculiar y es en ello objeto también para la conciencia de los individuos. Esta conciencia existe en el jefe de la familia, que es la voluntad, la acción encaminada al fin común, que cuida de los individuos, endereza la actividad de estos individuos hacia el fin común, los educa y los conserva en la conformidad del fin general. Los individuos no saben ni quieren nada fuera de ese fin y de su presencia en el jefe y en la voluntad del jefe. Esta es necesariamente la primera forma de la conciencia de un pueblo.

Lo primero que existe es, por tanto, el Estado; en el cual el sujeto no ha llegado todavía a su derecho. En este Estado domina una moralidad más bien inmediata, sin ley. Es la infancia de la historia. Esta forma se divide en dos aspectos. El primero es el Estado tal como está fundado en la relación familiar, un Estado de cuidados paternales que, por medio de advertimientos y castigos mantiene el conjunto, un reino prosaico, porque

todavía no ha aparecido la oposición, la idealidad. Al mismo tiempo es también un reino de la duración: no puede variar por sí mismo. Esta es la forma del *Asia posterior* y, sobre todo, del imperio chino. En el otro aspecto, frente a esta duración espacial, hállase la forma del tiempo. Los Estados, sin cambiar en sí mismos, conservando su principio, hállanse en un cambio infinito dentro de sus mutuas relaciones, en conflicto constante que les prepara una rápida decadencia. Por cuanto el Estado está orientado hacia fuera, preséntase el vislumbre del principio individual; la lucha, la disputa implica cierto recogimiento en sí, cierto apercibirse para lo que suceda. Este vislumbre aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza; pero no es todavía la luz de la personalidad que se conoce a sí misma. También esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático. Lo nuevo, que se produce por la valentía, la fuerza, la nobleza, y sustituye a la suntuosidad anterior, sigue el mismo ciclo de decadencia y muerte. Esta caída no es, pues, una verdadera caída, porque estas variaciones incesantes no llevan a cabo ningún progreso. Lo nuevo, que viene a sustituir a lo muerto, se sumerge también en la decadencia; aquí no hay progreso y toda esta inquietud es una historia ahistórica. La historia, pues —exteriormente, es decir, sin nexo con lo antecedente—, se traslada al centro de Asia. Si quisiéramos proseguir la comparación con las edades de la vida humana, podríamos decir que esta es la mocedad. Perdida la calma y la confianza del niño, la mocedad se agita y se revuelve.

El espíritu oriental es además un espíritu intuitivo. La *intuición* es una relación inmediata con el objeto; pero de suerte que el sujeto queda sumido en la sustancialidad y no ha conseguido salir, escapar de la solidez y de la unidad y conquistar su libertad subjetiva. El sujeto no ha creado todavía el objeto universal; el objeto todavía no es un objeto renacido en el seno del sujeto. Su modo espiritual todavía no está representado; persiste en la relación de la inmediatez y posee el modo de la inmediatez. El objeto es, por tanto, un sujeto, está determinado de modo inmediato y tiene el modo de un sol natural; es, como este, un producto de la fantasía sensible, no de la espiritual; es, por tanto, un hombre natural, aislado. El espíritu del pueblo, la sustancia, es, pues, objetiva para los individuos y está presente en la

forma de un hombre. La humanidad es siempre la forma suprema y más digna en que algo puede plasmarse. Un hombre es, pues, principalmente el sujeto, conocido por su pueblo como unidad espiritual, como forma de la subjetividad, en la cual todo es uno. Tal es el principio del mundo oriental: que los individuos no han logrado todavía en sí mismos su libertad subjetiva, sino que, como accidentes, adhieren a la sustancia, la cual empero no es una sustancia abstracta, como la de Spinoza, sino que tiene presencia, para la conciencia natural, en la forma de un jefe, al cual todo pertenece.

El poder sustancial contiene dos aspectos: el espíritu, que domina, y la naturaleza en oposición al espíritu. Estos dos momentos están unidos en el poder sustancial. Existe un señor que impone lo sustancial y que, como legislador, se opone a lo particular. Pero aquí no debemos limitar el poder soberano a eso que se llama gobierno profano, pues el gobierno eclesiástico o religioso no aparece todavía separado del profano. La soberanía en el mundo oriental puede llamarse teocracia. Dios es el regente profano, y el regente profano es Dios; ambos gobiernan en uno solo; el soberano es un Dios-hombre. Podemos distinguir tres formas en este principio.

El *imperio chino y mongol* es el imperio del *despotismo teocrático*. Aquí se encuentra el estado patriarcal. Un padre está al frente de todo y manda también sobre todas las cosas que nosotros solemos reservar a la conciencia moral. Este principio patriarcal está en China organizado en un Estado; entre los mongoles no se halla desarrollado tan sistemáticamente. En China manda un déspota, que dirige un gobierno sistemáticamente construido, en múltiples ramificaciones jerárquicas. El Estado determina incluso las relaciones religiosas y los asuntos familiares. El individuo carece de personalidad moral.

En la *India* constituyen la base las diferencias en que una vida popular desenvuelta se divide necesariamente. Aquí las castas señalan a cada cual sus derechos y sus deberes. A esta soberanía podemos darle el nombre de *aristocracia teocrática*. Sobre estas diferencias fijas elévase la idealidad de la fantasía, idealidad que todavía no se ha separado de la sensible. El espíritu se eleva a la unidad de Dios; pero no puede mantenerse en este ápice. Su afán de trascender de todo particularismo se manifiesta en una fiera y desazonada agitación, en una continua recaída.

En *Persia* la unidad sustancial encúmbrase a la mayor pureza. Su manifestación natural es la luz. Lo espiritual es el bien. Podemos llamar esta forma *monarquía teocrática*. Lo que el monarca tiene que hacer es el bien. Los persas han tenido bajo su dominio una multitud de pueblos; a todos, empero, les han dejado que mantengan su peculiaridad. El imperio persa puede, pues, compararse a un imperio cesáreo. La China y la India permanecen fijas en sus principios. Los persas constituyen propiamente el tránsito entre el Oriente y el Occidente. Y si los persas son ese tránsito en lo externo, los egipcios constituyen el tránsito interno a la libre vida griega. En Egipto se manifiesta la contradicción de los principios. Resolverla es la misión del Occidente.

Ante nuestros ojos se halla la suntuosidad de la intuición oriental, la intuición de ese uno, de esa sustancia, a la que todo afluye y de la que nada aún se ha separado. La intuición fundamental es el poder, que, en firme cohesión propia, contiene toda la riqueza de la fantasía y de la naturaleza. La libertad subjetiva no ha llegado todavía a disfrutar de sus derechos, no tiene todavía honra por sí misma y sí solo en el objeto absoluto. Los edificios suntuosos de los Estados orientales constituyen formas sustanciales, en los cuales están presentes todas las determinaciones racionales; pero lo están de tal modo que los sujetos siguen siendo meros accidentes. Estos giran en torno de un centro, en torno del soberano, que está al frente de todo, como patriarca, no como déspota en el sentido del imperio romano. Tiene que hacer que prevalezca lo moral y sustancial; tiene que mantener los mandamientos esenciales, que ya existen; y todo lo que, entre nosotros, pertenece a la libertad subjetiva, toma aquí su origen en el todo, en lo universal. Mas esta determinación de la sustancialidad, precisamente por no haber asumido y superado en sí la oposición, se divide en dos momentos. La oposición no se ha desarrollado todavía en ella; por eso cae fuera de ella. Por una parte vemos la duración, lo estable. Por la otra parte vemos la arbitrariedad, que se destruye a sí misma. Lo que reside en la idea es esencialmente presente y existente; pero lo que importa es cómo existe y si sus momentos son reales, en su verdadera relación. Ahora bien, el momento de la subjetividad es un momento esencial del espíritu; por tanto, debe existir. Pero todavía no está conciliado, unido, y existe de un

modo desapacible. Así, con el edificio suntuoso del poder único, al cual nada escapa y ante el cual nada puede adoptar una forma independiente, va unida la arbitrariedad indomable. La arbitrariedad desapacible, horrorosa, tiene lugar, por una parte, en el edificio mismo, en la mundanidad del poder de la sustancialidad. Por otra parte, también aparece fuera. Según la idea, no está en el suntuoso edificio. Pero tiene que existir; y existir en la máxima inconsecuencia y separada de esa unidad sustancial. Por eso, junto a los edificios de la sustancialidad oriental encuéntranse los enjambres salvajes que descienden de los bordes de la meseta y se precipitan sobre los palacios de la paz, destrozándolos, arruinándolos, arrasando el suelo. Pero luego estos invasores se amalgaman con los conquistados y pierden su pureza; siendo, en general, indóciles a todo cultivo, se diseminan y dispersan sin resultado.

En el mundo oriental existen, para nosotros, Estados; pero en esos Estados no hay un fin como el que solemos llamar fin político. En el mundo oriental encontramos una vida del Estado y, en ella, vemos que se desenvuelve la libertad racional sustancial, es decir, realizada, pero sin que llegue en sí a la libertad subjetiva. El Estado es lo que es pensado por sí sustancialmente, en la forma de un fin universal, sustancial para todos. Pero en el mundo oriental el Estado es un abstracto; no es algo universal por sí mismo; el Estado no es el fin, sino el jefe. Esta forma puede, como hemos dicho, compararse con la niñez.

La segunda forma podría, en cambio, compararse con la mocedad. Esta comprende el *mundo griego*. Lo característico en ella, es que aparecen una multitud de Estados. Este es el reino de la hermosa libertad. Aquí la individualidad se desarrolla en la moralidad inmediata. El principio de la individualidad, la libertad subjetiva, aparece aquí, pero encauzada en la unidad sustancial. La moral es principio, como en Asia; pero la moralidad se imprime en la individualidad y, por tanto, significa el libre querer de los individuos. Aquí están reunidos los dos extremos del mundo oriental, la libertad subjetiva y la sustancialidad. El reino de la libertad existe, no de la libertad desvinculada, natural, sino de la libertad moral, que tiene un fin universal y que se propone no la arbitrariedad, no lo particular, sino el fin universal del pueblo, y lo quiere y lo conoce. Pero el reino de la hermosa

libertad está aquí en unidad natural, ingenua, con el fin sustancial. La reunión de lo moral y de la voluntad subjetiva es tal, que la idea se encuentra unida a una figura plástica: no está en uno de los lados, por sí sola, abstracta, sino que está enlazada inmediatamente con lo real; al modo como en una obra de arte bella, lo sensible sustenta el sello y la expresión de lo espiritual. La moralidad ingenua no es todavía verdadera moralidad; sino que la voluntad individual del sujeto se halla en la costumbre inmediata del derecho y de las leyes. El individuo, pues, se halla en ingenua unidad con el fin universal. Este reino es, por tanto, verdadera armonía; es el mundo de las más graciosas —pero más efímeras— flores; es la figura más alegre, pero también la más inquieta, puesto que ella misma, por medio de la reflexión, ha de anular su pureza; es la máxima contradicción, puesto que los dos principios se encuentran aquí en unidad inmediata. Los dos principios del mundo oriental están aquí unidos: la sustancialidad y la libertad subjetiva. Pero están unidos solamente en unidad inmediata, esto es, constituyen a la vez la mayor contradicción. En Oriente la contradicción está repartida entre los dos extremos, que entran en conflicto. En Grecia los dos extremos se hallan unidos. Pero esta unión, tal como en Grecia aparece, no puede subsistir. Pues la moralidad en la belleza no es la moralidad verdadera, no es la moralidad oriunda de la lucha de la libertad subjetiva que habría renacido de sí misma, sino que sigue siendo aquella primera libertad subjetiva y tiene, por tanto, el carácter de moralidad natural, en vez de haberse rehecho en la forma superior y más pura de la moralidad universal. Esta moralidad será, pues, la inquietud, que por sí misma se dispersa; y la reflexión de estos extremos sobre sí mismos ha de acarrear la caída de este reino. Y, por tanto, ha de ser seguida por la elaboración de otra forma superior, que constituye la tercera en la historia. En el mundo griego la interioridad incipiente, la reflexión en general, existe como un momento. El momento siguiente consiste en que esta reflexión interior, el pensamiento, la eficacia del pensamiento, se abre camino y crea un reino de un fin universal.

Y este es el principio de la tercera forma: la universalidad, un fin que como tal existe, pero en universalidad abstracta. Esta es la forma del *imperio romano*. Un Estado como tal es el fin a que sirven los individuos,

para el cual los individuos lo hacen todo. Esta época puede llamarse la edad viril de la historia. El varón no vive en la arbitrariedad del señor ni en su propia arbitrariedad, arbitrariedad de la belleza. Ha de hacerse a la labor penosa de servir, y no en la alegre libertad de su fin. El fin es para él algo universal, sí; pero es también, al mismo tiempo, algo rígido a que ha de consagrarse. Un Estado, leyes, constituciones, son fines; a ellos sirve el individuo; en ellos, en el logro de ellos, sucumbe y alcanza su fin propio cuando ha alcanzado el fin universal. (Semejante reino parece hecho para la eternidad, sobre todo si lleva además implícito el principio de la satisfacción subjetiva, como en la religión; si llega, pues, a ser un sacro imperio romano. Pero este pereció hace dos decenios.)

El Estado comienza a destacarse abstracto; empieza a constituirse para un fin, en el que también participan los individuos; pero no con participación general y concreta. Los individuos libres son efectivamente sacrificados a la dureza del fin, al cual han de consagrarse en ese servicio para lo abstracto universal. El imperio romano ya no es el reino de los individuos, como lo fuera la ciudad de Atenas. Aquí ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor. El interés se separa de los individuos; pero estos alcanzan en sí mismos la universalidad formal abstracta. Lo universal sojuzga a los individuos, que han de consagrarse a ello por entero; a cambio de lo cual estos individuos reciben en sí la universalidad, esto es, la personalidad; tórnanse en su ser privado personas jurídicas. En el mismo sentido precisamente en que los individuos son incorporados al concepto abstracto de la persona, han de seguir el mismo destino los pueblos, considerados como individuos; bajo esa universalidad son sus figuras concretas aplastadas e incorporadas en masa. Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven su vida característica.

El tránsito al principio siguiente ha de considerarse como la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad. A fuer de abstracta, esta regularidad debe descender a la subjetividad completa. El sujeto, el principio de la forma infinita, no se ha sustancializado a sí mismo y tiene que aparecer, por tanto, como dominio arbitrario: así queda establecida la conciliación profana del objeto. Pero la conciliación espiritual consiste en

que la personalidad individual sea depurada y transfigurada en la universalidad, existente en sí y por sí, como subjetividad en sí y por sí misma personal. Tal es la personalidad divina, que tiene que aparecer en el mundo, pero como lo universal en sí y por sí.

Si consideramos esta evolución detenidamente, en sus dos aspectos, hallamos que el reino del fin universal, como quiera que descansa sobre la reflexión, sobre la universalidad abstracta, lleva en sí mismo la oposición expresa, manifiesta. Este reino representa, pues, esencialmente la lucha dentro de sí mismo, con el resultado necesario de que sobre la universalidad abstracta adquiere preponderancia la individualidad arbitraria, el poder perfectamente contingente y enteramente profano de un señor. Originariamente existe la oposición entre el fin del Estado, como universalidad abstracta, y la persona abstracta. El principio de la universalidad abstracta está constituido, ha llegado a su realización, de manera que el individuo se adhiere a él; y así nace el sujeto como persona. Surge entonces el aislamiento de los sujetos en general. La universalidad, la universalidad abstracta que llega a ser propia de los sujetos, hace de estos personas de derecho, personas independientes y esenciales en su particularidad. Por otra parte nace con ello el mundo del derecho formal, abstracto, del derecho de propiedad. Ahora bien, como esta diseminación en la pluralidad de personas acontece al mismo tiempo en el Estado, resulta que este Estado no se presenta ya como lo abstracto del Estado frente a los individuos, sino como un poder del Señor sobre la individualidad. En lo abstracto, para el cual no ya el fin universal, sino el derecho personal es lo supremo, y dada esa diseminación, el poder, que es recogimiento, no puede ser otra cosa que violencia arbitraria, no poder racional del Estado. Así pues, cuando en el curso de la historia, la personalidad se hace elemento predominante y ya el conjunto —diseminado en átomos— solo exteriormente puede mantenerse unido, aparece la violencia subjetiva de la soberanía como la más llamada a esta misión. Pues la legalidad abstracta consiste en no ser en sí misma concreta, en no haberse organizado en sí misma; y cuando llega a ser poder, solo es un poder arbitrario, al modo de la subjetividad contingente, para el que mueve y manda; el individuo busca entonces en el derecho privado, ya desenvuelto, el consuelo de su perdida

libertad. Aparece pues un poder arbitrario que compensa la oposición y establece paz y orden. Pero esta paz es, al mismo tiempo, absoluto desgarramiento interior; es una conciliación externa, la conciliación puramente profana de la oposición y, por tanto, es al mismo tiempo la sublevación de lo interno, que siente el dolor del despotismo. Así pues, para la superación de la oposición, hace falta además que sobrevenga una conciliación superior, verdadera, la conciliación espiritual; tiene que acontecer, pues, que la personalidad individual sea intuida, sabida y querida como purificada y transfigurada en sí misma para la universalidad. El espíritu, recluido en sus más hondas intimidades, abandona el mundo sin Dios, busca la conciliación en sí mismo y comienza la vida de su interioridad, de una interioridad colmada, concreta, que al mismo tiempo posee una sustancialidad que no arraiga solamente en la existencia exterior. Frente al imperio exclusivamente profano contrapónese ahora el imperio espiritual, el imperio de la subjetividad, que se conoce a sí misma en su esencia, el imperio del espíritu. Así llega a manifestarse el principio del espíritu, según el cual la subjetividad es la universalidad.

El imperio de la subjetividad que se conoce a sí misma es el orto del espíritu real. Con lo cual aparece el cuarto reino que, visto como aspecto natural, constituye la senectud del espíritu. La senectud natural es debilidad. Pero la senectud del espíritu es su perfecta madurez, en la cual el espíritu retoma a la unidad, pero como espíritu. El espíritu, como fuerza infinita, conserva en sí los momentos de la evolución anterior y alcanza de esta manera su totalidad.

Han nacido, pues, la espiritualidad y la conciliación espiritual, y esta conciliación espiritual es el principio de la cuarta forma. El espíritu ha llegado a la conciencia de que el espíritu es lo verdadero. El espíritu está aquí para el pensamiento. Esta forma cuarta es necesariamente doble: el espíritu como conciencia de un mundo interior, el espíritu, que es conocido como la esencia, como la conciencia de lo supremo por el pensamiento; la voluntad del espíritu, es, por una parte, abstracta una vez más y anclada a la abstracción del espíritu. Por cuanto la conciencia se atiene a lo abstracto, queda lo profano una vez más entregado a sí mismo, a la fiereza y salvajismo, junto a los cuales camina la perfecta indiferencia para con lo

profano; lo profano queda pues destinado a no verterse en lo espiritual, a no conseguir una organización racional en la conciencia. Esto es lo que constituye el *mundo mahometano,* suma transfiguración del principio oriental, máxima intuición de lo uno. Sin duda el mundo mahometano es por su origen posterior al cristiano; pero para que este llegase a ser la forma de un mundo, fue precisa la labor de muchos siglos y esta labor no quedó rematada hasta Carlomagno. El mundo mahometano, en cambio, se constituyó rápidamente, a causa de la abstracción del principio y llegó a ser imperio mundial antes que el cristiano.

La segunda forma del mundo espiritual existe cuando el principio del espíritu se transforma concretamente en un mundo. La conciencia, la voluntad de la subjetividad, como personalidad divina, aparece primero en el mundo en un sujeto individual. Pero luego se transforma en un imperio del verdadero espíritu. Esta forma puede llamarse el *mundo germánico* y las naciones, a las cuales el espíritu universal ha insuflado ese su principio verdadero, pueden llamarse naciones germánicas. El imperio del espíritu verdadero tiene por principio la conciliación absoluta de la subjetividad, existente por sí, con la divinidad, existente en sí y por sí, con lo verdadero y sustancial; tiene por principio que el sujeto es libre por sí y solo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: al reino de la libertad concreta.

A partir de este momento han de contraponerse el imperio *profano* y el imperio *espiritual*. El principio del espíritu, que existe por sí mismo, es, en su peculiaridad, libertad, subjetividad. El ánimo quiere estar en aquello a lo cual debe tener respeto. Mas este ánimo propio no debe ser contingente, sino el ánimo en su esencia, en su verdad espiritual. Esto es lo que nos revela Cristo en su religión; su propia verdad que es la del ánimo, debe ponerse en relación con la divinidad. Aquí la conciliación está realizada en sí y por sí. Mas porque es realizada en sí, comienza este estadio —a causa de su inmediatez— por una contraposición.

Históricamente, comienza, sin duda, con la conciliación verificada en el cristianismo. Pero como esta conciliación comienza precisamente ahora y, como para la conciencia está realizada solamente en sí misma, revélase al principio una enorme antítesis, que luego aparece como injusticia, como

algo que debe ser anulado. Es la contraposición entre el principio espiritual, religioso y el imperio profano. Pero este imperio profano ya no es el de antes; es ahora el imperio cristiano que, por tanto, debería ser conforme a la verdad. Mas el imperio espiritual tiene que llegar también a reconocer que lo espiritual se realiza en lo profano. Por cuanto ambos son inmediatos, pero sin que el profano haya extirpado la subjetividad arbitraria y sin que, por otra parte, el espiritual haya reconocido aún al profano, encuéntranse ambos imperios en lucha. El proceso no es, pues, una evolución pacífica y sin resistencias; el espíritu no camina pacíficamente a su realización. La historia progresa en el sentido de que las dos partes abandonen su parcialidad, su forma mendaz. Por una parte está la realidad huera, que debe ser adecuada al espíritu, pero no lo es todavía; por eso debe perecer. Por otra parte el imperio espiritual es al principio un imperio eclesiástico, sumergido en la realidad exterior; y cuando el poder profano es oprimido exteriormente, perjudícase el eclesiástico. Esto constituye el punto de vista de la barbarie.

La conciliación, como ya he advertido, se ha verificado primero en sí; con lo cual, empero, debe verificarse también para sí. Por eso el principio tiene que comenzar con la más enorme contraposición; siendo la conciliación absoluta, tiene que ser la contraposición abstracta. Esta contraposición contiene de una parte, como hemos visto, el principio espiritual como principio eclesiástico y por otra parte la profanidad más fiera y salvaje. La primera historia es la hostilidad de ambos que, al mismo tiempo, están unidos, de manera que el principio eclesiástico es reconocido por la profanidad y, sin embargo, esta no es la adecuada a aquel principio, debiendo empero —confesadamente— serlo. La profanidad, abandonada primeramente por el espíritu, es oprimida por la potencia eclesiástica; y la primera forma de la autoridad, en el reino espiritual, es tal que se sumerge en lo profano, con lo cual pierde su determinación espiritual y con ella su fuerza. El menoscabo de ambos términos contrapuestos trae consigo la desaparición de la barbarie y el espíritu encuentra la forma superior que le es universalmente digna, la racionalidad, la forma del pensamiento racional, del pensamiento libre. El espíritu recogido en sí mismo, concibe su principio y lo produce en sí, en su forma libre, en la forma del pensamiento,

en la forma pensante, y así resulta capaz de caminar junto a la realidad exterior, de insinuarse en la realidad exterior y sobre la profanidad realizar el principio de lo racional.

El principio pensante, para poder hacer verdaderamente presa en la realidad exterior, necesita haber adquirido su forma objetiva, la forma pensante. Solo así puede el fin de lo espiritual quedar realizado en lo profano. La forma del pensamiento es la que lleva a cabo la conciliación fundamental; la profundidad del pensamiento es la conciliadora. Esta profundidad del pensamiento llegará a manifestarse en la profanidad, porque esta tiene por territorio propio la subjetividad individual del fenómeno y en esta subjetividad brota el saber y el fenómeno viene a la existencia. Así pues, ha aparecido el principio de la conciliación de la Iglesia y el Estado, por el cual lo eclesiástico tiene y encuentra su concepto y su racionalidad en lo profano. Así desaparece la contraposición de la Iglesia y del llamado Estado; este ya no está detrás de la Iglesia, ya no está subordinado a la Iglesia y la Iglesia no conserva ningún privilegio; lo espiritual ya no es ajeno al Estado. La libertad ha encontrado el medio de realizar su concepto y su verdad. Y así ha sucedido que, mediante la eficacia del pensamiento, de las determinaciones universales del pensamiento, que tienen por sustancia ese principio concreto, la naturaleza del espíritu, ha sido producido el reino de la realidad, el pensamiento concreto, conformemente a la verdad sustancial. La libertad encuentra en la realidad su concepto y ha elaborado la profanidad como un sistema objetivo de algo que en sí se ha tornado orgánico. El curso de esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma es, pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza*, en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas, Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido realizado, eso es la historia. El trabajo que aún queda por hacer es la parte empírica. Al

considerar la historia universal, hemos de recorrer el largo camino, que resulta ahora visible en conjunto. Por ese camino realiza la historia su fin. Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente. La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad.

PRIMERA PARTE
EL MUNDO ORIENTAL

SINOPSIS

Debemos empezar nuestra tarea por los Estados que vemos en el mundo oriental. La difusión del lenguaje y la formación de los pueblos queda más allá de la historia. La historia es prosaica y los mitos no contienen aún historia. La conciencia de la vida externa nace con determinaciones abstractas; y en el momento en que se da la capacidad de formular leyes, surge también la posibilidad de considerar prosaicamente los objetos. Lo prehistórico es lo que antecede a la vida del Estado; queda, por tanto, más allá de la vida consciente de sí misma, y aunque aquí caben sospechas y presunciones, estas no son todavía hechos. Así pudiera ser que se demostrase históricamente la antigua existencia de pueblos en las vertientes que descienden a los grandes valles del Asia; pero solo la existencia moral es histórica y esta existencia ha empezado en dichos valles.

Hemos definido el carácter del mundo oriental. Hemos mostrado que la historia empieza aquí con la conciencia de un poder autónomo y sustancial, independiente del albedrío. Entre los negros, todavía no se niega la voluntad natural del individuo. Pero precisamente de esta negación es de la que nace la conciencia de ser en sí y por sí. Y esta conciencia despunta en el mundo oriental. El alba del espíritu se levanta aquí; pues el espíritu consiste en descender dentro de sí mismo. Aquí hay un poder que existe en sí y por sí; y el hombre no existe en sí y por sí, sino por cuanto entra en relación con esa sustancia universal. Esta relación con el poder sustancial es la que da a los individuos un nexo entre sí. Por eso tenemos en *Asia* por primera vez un *Estado*, una convivencia bajo un principio universal, que posee la soberanía. Los Estados orientales son tan grandes y macizos, por la solidez de su principio. El *poder sustancial* no existe en la forma de la mera

sustancialidad; no existe como una ley que obra con necesidad natural, sino en la forma de un gobierno. En la esfera de la naturaleza, la ley, el género, la naturaleza de los sujetos naturales no es objeto para estos. Pero en la esfera de lo humano, lo sustancial es esencialmente también objeto; el motor inmóvil es objeto para los que son movidos; los cuales conocen en él su propia esencia.

El poder sustancial contiene dos aspectos: el espíritu, que reina, y la naturaleza, que está en oposición al espíritu. Ambos momentos se hallan unidos en el poder sustancial. Hay un soberano que representa lo sustancial, que se opone, como legislador, a lo particular; y este soberano es a la vez una figura natural. La razón existe en sí como regidora, como subjetividad activa.

El mundo oriental tiene, pues, como su principio inmediato la sustancialidad de lo moral. Es la primera subyugación del albedrío, que se sumerge en esta sustancialidad. Las determinaciones morales se expresan en forma de leyes; pero de tal suerte que la voluntad subjetiva es regida por las leyes como por un poder externo; que nada interno, ni la intención, ni la conciencia moral, ni la libertad formal, existe; y que, por tanto, las leyes solo se cumplen de un modo externo y solo existen como un derecho coactivo. Nuestro derecho civil tiene también deberes coercibles; puedo ser obligado a devolver una propiedad ajena, a cumplir un contrato. Pero lomoral no reside, entre nosotros, solamente en la coacción, sino en el alma y en el sentimiento común. En Oriente ordénase el sentimiento de un modo externo también; y aunque el contenido de la moralidad se halla dispuesto con rectitud, lo interno está convertido en algo externo. No falta la voluntad que lo manda; pero sí la que lo cumple por estar preceptuado interiormente. Mientras que *nosotros* obedecemos porque sacamos de nosotros mismos lo que hacemos, es en Oriente la ley algo que vale por sí mismo, sin necesidad de tal asistencia subjetiva. El hombre no percibe en la ley su propia voluntad, sino una voluntad ajena por completo a él. El espíritu se revela como simple espíritu natural, porque todavía no ha descubierto su interioridad.

¿Cuál es, según esto, el carácter, el modo del gobierno? El primer modo, en que el poder sustancial se realiza, consiste en que lo sustancial se

desarrolla puramente en lo interior, sobre la esfera espiritual, y en que este desarrollo permanece en lo interior: es el imperio de la religión, de la moralidad y de la ciencia. Lo sustancial es aquí conocido; pero como un poder espiritual, en la esfera del pensamiento. El segundo modo consiste, por el contrario, en que lo sustancial aparece y es conocido en la forma real de la conciencia; es, pues, el poder que rige en la forma de un gobierno temporal. En Oriente, en el oriente del espíritu, esta distinción no llega a la conciencia. Como el espíritu, en su orto, no ha alcanzado todavía el ser por sí, la libertad, la interioridad, revélase como un mero espíritu natural; lo interno y lo externo, lo espiritual y lo natural no están todavía separados. El espíritu aparece, pues, en la forma de una realidad natural. Es menester decirlo aquí: el hombre es conciencia inmediata, tal como existe.

Así como lo exterior y lo interior, la ley y la conciencia, son todavía una misma cosa, así también lo son la religión y el Estado. La diferencia entre la espiritualidad como tal y un imperio temporal, no aparece todavía en Oriente; la forma de gobierno, la constitución, puede definirse como una *teocracia*. El reino de Dios es también un imperio temporal y el imperio temporal es también el reino de Dios. Lo que nosotros llamamos Dios no existe al principio; este Dios está todavía determinado en su contrario. La distinción y elevación a lo suprasensible no surge sino en la conciencia pensante. Mas en Oriente se halla el comienzo de la historia. Dios es allí solamente en Dios abstracto. Pero en su determinación natural Dios existe en figura presente, de tal suerte, que *el soberano temporal es Dios y Dios es el soberano temporal*. (En el cristianismo, Dios se halla también presente; pero en libertad concreta, como espíritu; Marcos, 1, 15; Mateo, 3, 2. A diferencia del reino de Dios oriental, el reino cristiano de Dios no pertenece al αἰὼν οὗιος, sino al αἰὼν μέλλων)[53].

La individualidad, en Oriente, todavía no ha entrado dentro de sí, todavía no ha levantado dentro de sí un imperio de libertad subjetiva. Lo teocrático no existe en la conciencia moral, no es un pensamiento, sino que existe en la unidad de lo espiritual y lo natural, unidad que se considera con frecuencia como lo supremo, pero que solo puede ser el punto de vista ínfimo y desprovisto de concepto. El espíritu es lo soberano; y en unidad inmediata con lo natural carece de libertad. Aquí la ley moral se halla

impuesta al hombre; no es su propio saber. El hombre no obedece libremente, sino que obedece, sin más. La ley de la voluntad es, para él, la ley de un déspota.

Considerando ahora más de cerca los imperios asiáticos, hemos excluido, entre las distintas partes del Asia, por ahistóricas, el Asia Superior, mientras sus nómadas no aparecen sobre el terreno de la historia, y la Siberia. El resto del mundo asiático se divide en cuatro partes. La primera está constituida por los valles del río Amarillo y el río Azul y la meseta del Asia Central: China y los mongoles. La segunda, por el valle del Ganges y el del Indo. El tercer teatro de la historia son los valles del Oxo y Yaxartes, la meseta de Persia y los valles del Eufrates y el Tigris, a los cuales se agrega Asia menor. El cuarto, el valle del Nilo.

La historia empieza con *China* y los *mongoles*, imperio de la teocracia. Ambos tienen el principio patriarcal por base de su vida política. Pero este principio se ha desenvuelto más en China, llegando a formar un sistema organizado de la vida pública. El monarca es jefe como patriarca y las leyes del Estado son leyes jurídicas y morales; de suerte que la ley moral se considera y cumple como ley del Estado. A la cabeza del régimen se halla necesariamente ese sujeto, el patriarca, el emperador, que sostiene y cohesiona todo el mecanismo. La esfera de la interioridad no llega, por tanto, aquí a la madurez, pues las leyes morales son consideradas como leyes del Estado; de suerte que aun la ley interna, aun el saber que el sujeto tiene del contenido de su voluntad, como su propia interioridad, aparece como un precepto jurídico externo, y lo jurídico, por su parte, tiene la apariencia de lo moral. Todo cuanto nosotros llamamos subjetividad se halla concentrado en el jefe del Estado; este jefe lo determina todo para bien, salud y dicha del conjunto.

El imperio mongol, por el contrario, tiene más bien la forma de un Estado clerical. En él el principio patriarcal se condensa en la sencillez de un imperio espiritual, religioso. El jefe de este imperio es el Dalai Lama, venerado como Dios. También es venerado en China y por una serie de pueblos para los cuales es el jefe espiritual. Estos soberanos mongoles no se han convertido, sin embargo, en jefes temporales. Pueden ser considerados como hombres-dioses. El emperador tiene más bien un matiz temporal; el

Dalai Lama, un matiz espiritual, sin que en este imperio de lo espiritual se llegue a una verdadera vida política.

En la segunda forma, en el imperio *indio*, vemos disuelta la unidad del organismo político, esa perfecta maquinaria del imperio chino. Los distintos poderes están desligados y son libres unos con respecto a otros. Estos poderes son esencialmente las clases. Pero estos miembros sueltos están absolutamente fijos, cada uno para sí, y convertidos por la religión en diferencias naturales; de suerte que la sujeción de los individuos, que parecen ganar con la liberación de las clases, se hace mucho más dura. El organismo del Estado ya no está aquí, como en China, determinado y dispuesto por el sujeto sustancial único; esto hace que las diferencias queden abandonadas a la acción de la naturaleza y se conviertan en diferencias de casta. Lo que aquí puede considerarse como constitución del Estado es la fijación de estos principios, de las diferencias entre las castas. Pero como estas diferencias aisladas tienen que enlazarse en el Estado para formar una unidad, el principio de cohesión, el punto unitario donde se unen las diferencias es la cohesión de la arbitrariedad y del acaso, cuyo señorío es enorme: es el despotismo de la *aristocracia teocrática*. Empieza con esto la diferenciación de la conciencia espiritual frente a los poderes laicos. Pero así como el carácter de lo que se llama poder laico es la inconexión de las diferencias varias, de igual modo, el principio espiritual es la separación abstracta de los distintos momentos de la idea universal. Esta idea encierra en sí la unificación de los máximos extremos: principio del pensamiento puro, representación de la pura simplicidad de Dios y veneración de las fuerzas universales y sensibles de la naturaleza. Fijado por sí mismo en extremos este principio totalmente abstracto, fíjanse todos los momentos separados; su conexión es, pues, un continuo cambio, un errar sin término, un fiero vaivén entre los extremos, que ha de parecer locura a toda conciencia regulada y racional.

La tercera gran figura que surge frente a la inmóvil unidad de China y a la errante y desatada agitación india, es el imperio *persa*. China y Mongolia constituyen el principio propiamente oriental. Atendiendo a las ya indicadas diferencias en la serie universal, podemos parangonar el principio indio con el griego y a Persia con los romanos. Persia ofrece la forma de la

monarquía teocrática; tiene el principio de una monarquía, esto es, una constitución en la cual la cabeza es una voluntad individual, un soberano, pero en la cual también existe una legalidad, que el soberano comparte con sus súbditos, de suerte que el mismo rey es la legalidad de sus súbditos, el principio del bien. Tenemos, pues, un principio universal y puro en el Estado persa. Pero este principio se encuentra todavía en una forma natural; es el principio de la luz. Este principio universal rige al monarca como a cada uno de los súbditos, y el espíritu persa es el espíritu puro e iluminado, es la idea de un pueblo con libre moralidad, la idea de una libre y pura comunidad, pero que alberga esencialmente en sí el contrario de ese principio puro, en parte de un modo externo bajo la forma de un imperio hostil (Irán y los países de Arimán), y, en parte también, dentro de sí mismo, por cuanto la pura comunidad se hace soberana y erige un imperio terrenal. Este imperio está determinado por un principio universal, como el imperio romano está determinado por la universalidad abstracta. La comunidad persa está destinada por la universalidad de su principio, a ser dominante; pero con tal dominio, que comprende en su pureza los pueblos más heterogéneos, deja en libertad a las individualidades, y solo las une mediante un lazo exterior. La unidad persa no es la unidad abstracta del imperio chino, sino que está destinada a dominar sobre muchos y muy distintos pueblos, reunidos bajo el suave poder de su universalidad; está llamada a lucir sobre todos como un sol de bendición, que los despierta y calienta. Este poder universal, que no es más que la raíz, permite a todo lo particular expansionarse libremente y dilatarse y ramificarse a su gusto. Por eso, en el sistema de estos distintos pueblos, los diversos principios se hallan completamente separados y viven unos junto a otros. Vemos pueblos de las más varias formas viviendo tranquilos y sin estorbo en el imperio persa; y puede decirse que en el sistema de los persas existen todos los principios particulares. Encontramos en esta muchedumbre de pueblos a los persas mismos; vemos también, por una parte, a los nómadas, y por otra parte, a los asirios, a los babilonios, a los sirios; y con este comercio e industria se desarrollaron la más loca sensualidad, la más turbulenta orgía, los pueblos de la costa siria, con su gran actividad comercial, mediante la cual establecen las relaciones con lo exterior y, entre ellos, los judíos, que

tienen el Dios abstracto, el Dios espiritual. En medio de esa ciénaga, el Dios judío se nos presenta uno, único como Brahma, y como este, vivo solamente para el pensamiento; pero a la vez como un Dios celoso, que excluye los otros poderes que actúan en la religión india. Este gran imperio contiene viva en su seno la oposición y constituye, precisamente por esto, el tránsito activo y real en la historia universal. No permanece inmóvil, abstraído para sí, como la China y la India. La tradición de la historia universal, por cuanto es movimiento, progreso, comienza esencialmente con el imperio persa.

Si Persia constituye el tránsito externo á la vida griega, el interno lo suministra *Egipto*. El principio de Egipto es la simbolización de lo inmediato como compenetración de los contrarios abstractos y, en sí, resolución de su antagonismo. Pero esta compenetración aparece todavía aquí como la lucha entre los diversos contrarios, que se oponen en sí mismos, de suerte que la resolución no queda todavía afirmada, todavía no es realizada externamente. Estas determinaciones contradictorias no logran todavía dar a luz su unificación, sino que, proponiéndose este parto, conviértense para sí mismas y para los demás en el enigma, cuya solución representa el mundo griego, segundo principio de la historia universal.

Comparemos los destinos de estos imperios. El imperio de los dos ríos chinos es, en el mundo, el único imperio de la duración. Las conquistas no pueden hacer mella en este imperio. Asimismo el mundo del Ganges y del Indo se ha conservado; la falta de pensamiento que le aqueja es también imperecedera. Pero la India está esencialmente destinada a ser mezclada, vencida y oprimida. Mientras estos dos imperios continúan presentes sobre la tierra, nada queda de los imperios del Tigris y el Eufrates, sino, a lo sumo, un montón de ladrillos. El imperio persa, que es un tránsito, hubo de perecer, y los imperios del mar Caspio quedaron entregados a la vieja lucha del Irán y del Turán. El imperio del Nilo, en fin, solo existe *bajo* la tierra, en sus muertos mudos, que se esparcen ahora por todo el mundo, y en las mayestáticas habitaciones de esos difuntos —pues lo único que queda aún sobre la tierra son magníficos sepulcros.

Tenemos, pues, ante nosotros una sucesión necesaria, a cuya consideración detenida vamos a aplicarnos ahora.

Capítulo 1
CHINA

Observación preliminar

La historia debe comenzar con el imperio chino, el más antiguo de que da noticia. Y su principio es de tal sustancialidad, que es a la vez el más antiguo y el más moderno para este imperio. Pronto vemos a China elevarse al estado en que hoy se encuentra. Pues como la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia este ser falta todavía, la variabilidad es imposible y lo estático, que reaparece eternamente, reemplaza a lo que llamaríamos lo histórico. La China y la India se hallan todavía, por decirlo así, fuera de la historia universal; son la suposición de los momentos cuya conjunción determina el progreso viviente de la historia universal. Ni en la China ni en la India hay progreso, tránsito ni otra cosa. En la India hay un progreso, como revela el parentesco de las lenguas; pero es un progreso subterráneo, meramente natural, ajeno a la conciencia; y lo propio de la cultura y de la conciencia es un progreso que no se funda en la difusión natural. La unión entre los contrarios —el espíritu sustancial y la subjetividad como tales— es tan firme, que ambos constituyen una cosa indivisible y, precisamente por ello, la sustancia no logra llegar a la reflexión sobre sí, a la subjetividad. Lo sustancial, que se manifiesta como lo moral, no reina, pues, como conciencia moral del sujeto, sino como despotismo del jefe. La representación de lo sustancial es autocrática; lo universal que se manifiesta aquí como lo sustancial y lo moral es, merced a semejante despotismo, tan imperioso, que ni la libertad subjetiva, ni por

tanto la variación, han podido producirse. Desde que el mundo existe, estos imperios solo han sabido desenvolverse dentro de sí. Son, en la idea, los primeros y a la vez los inmóviles.

La relación de China y los mongoles recuerda la del Imperio y el Papado. Existen un imperio temporal y otro espiritual. Por la agricultura y la constitución, la cultura domina en uno, mientras al lado existe un pueblo nómada, con una religión y una cultura, que está ajustada a esa vida y, por tanto, no es propiamente una cultura. Ambos están estrechamente unidos; hay dos jefes de un imperio, pero de tal suerte que cada jefe por sí tiene un imperio propio. La aproximación política de ambos es de fecha posterior. China se ha unido con Mongolia y, sin embargo, ha permanecido lo que era. China es señora del otro imperio.

1. *Territorio y población de China*

De China puede decirse exteriormente que es un imperio que ha llenado y sigue llenando de asombro a los europeos, desde que estos lo han conocido. Separado de todos los demás imperios, ha desenvuelto, sin embargo, una alta cultura. Solo modernamente, y sin ninguna trascendencia para el imperio, se han producido relaciones con otros pueblos. El imperio chino es el único que se ha conservado desde los tiempos más antiguos hasta el día de hoy. Ninguno de los imperios europeos puede medirse con él. Su población suma alrededor de 200 millones de almas; el cálculo mínimo da 150; el máximo, 300 millones. Pero los vastos territorios dependientes de China, la Tartaria y los países de los príncipes vasallos, no están comprendidos en este cómputo. Todos los años tiene lugar un censo, con arreglo al cual se hacen unas listas tributarias muy exactas. El dominio de China se extiende hasta el mar Caspio y los límites de la India, que está hoy sometida a los ingleses, o, por lo menos, se halla bajo la influencia inglesa. Al Este se halla limitado por el Océano y por el Oeste se extiende hasta Persia y el mar Caspio. La China, propiamente dicha, está enormemente poblada. A lo largo de los dos ríos Hoang-ho y Yang-tzu (Yang-tsé-kiang) habitan varios millones de hombres, que viven con toda

comodidad, instalados sobre armadías. Lo que ha sorprendido principalmente a los europeos es que este gran país se halla bajo un gobierno sumamente bien ordenado, justo, suave, sabio y viviente hasta en las ínfimas ramas de la administración. Florecen aquí la agricultura, la industria, el comercio, las artes y las ciencias, etc., y hay muchas ciudades que tienen dos y tres millones de habitantes.

Un veneciano, Marco Polo[54], descubrió la China por primera vez en el siglo XIII. Pero se tuvieron sus relatos por fabulosos. Más tarde se vio plenamente confirmado cuanto había referido sobre su extensión y grandeza. La población, la administración pública, perfectamente organizada hasta en los menores detalles, llenaron de asombro a los europeos. Este espectáculo los interesó, con vistas a los Estados europeos y su constitución. En el siglo XVII, bajo Luis XIV, y ante el inquieto espíritu de los ciudadanos, sintióse curiosidad por saber cómo los ciudadanos se conducían allí en este respecto, cómo se conservaba la tranquilidad y si gozaban de bienestar, de suerte que el contento reinase entre las grandes multitudes. Los misioneros han escrito detalladas memorias sobre el estado de China y han podido dar noticias acerca de la historia china, pues tenían a su disposición toda una serie de historiadores.

La historia de China se halla desde hace cuatro mil años bien documentada; mejor aún que la griega y la romana. Ningún pueblo tiene libros de historia que se remonten tan alto, sucediéndose en serie ininterrumpida y constituyendo un conjunto historiográfico de varios milenios. También otros pueblos atribuyen a su cultura remotísima antigüedad, como los indios; pero estos no tienen historiografía. Los árabes tienen tradiciones que se remontan a muy remotas épocas; sus hechos nacionales se enlazan inmediatamente con los libros hebreos; pero los árabes no constituyen un Estado. En China los historiadores del Estado actual se remontan a la más alta antigüedad.

China tiene de peculiar el haberse desarrollado dentro de sí misma. Hasta donde llega la historia y puede China considerarse como un imperio, ha existido por sí. Ha seguido siendo siempre lo que fue, a pesar de haber sido conquistada en 1278 por un nieto de Gengis-Kan, aunque solo por ochenta y nueve años. En la época de la guerra de los treinta años, fue

definitivamente conquistada, en cambio, por los tártaros-mandchúes. Pero nada de esto ha causado la menor transformación. China ha conservado su carácter en todas las circunstancias; ningún pueblo de otro principio espiritual ha reemplazado al antiguo. En este sentido, China no tiene propiamente historia. Lo que es al presente lo es como resultado de su historia; no hablamos aquí meramente de un imperio pretérito, sino de un imperio todavía existente, y al hablar de sus más antiguos tiempos históricos, hablamos también de su presente. Este es el principio del Estado chino, el cual no ha trascendido por encima de su concepto. Sin embargo, posee una alta cultura, dentro de esta su manera de ser.

Al empezar por China tenemos, pues, ante nosotros el más antiguo de los Estados y, sin embargo, no un Estado pasado, sino un Estado que existe hoy, lo mismo que en los más antiguos tiempos. Empezamos, pues, por el más antiguo de los Estados y, sin embargo, por un Estado actual. La razón de esto se halla en el hecho de que la moralidad, *el organismo familiar*, se ha convertido aquí en el enorme conjunto de un Estado.

2. *Historia de China*

a) Fechas y fuentes.—Empezaremos por fijar brevemente las fechas históricas y haremos seguir a este aspecto de las *res gestae* el otro, esencial para la consideración histórica de China, la sinopsis sobre la *historia rerum gestarum* de la China.

En la cronología se suele situar el llamado diluvio universal, acontecimiento de gran importancia, dos mil cuatrocientos años antes de J. C. aproximadamente. Este cálculo se funda en la relación mosaica, según la edición masorética del texto hebreo. Juan von Müller toma por base la traducción alejandrina, que también es utilizada por Josefo (I, VIII). Este ha intercalado mil trescientos años entre Adán y Abraham, y entre Abraham y Noé no transcurren tres siglos, sino once. Müller llega de este modo al año 3473 antes de J. C. Dice: «Pero también Moisés es partidario del número mayor (no según opiniones preconcebidas, sino por lo que se desprende de lo que él mismo dice). Moisés, para quien el diluvio había cubierto todos

los países conocidos, no hubiera podido imaginar el estado del mundo a los trescientos años de semejante trastorno, tal como lo describe en la época de Abraham. Pero en realidad contaba once siglos»[55]. Advierto esto solamente para que, si encontramos fechas de antigüedad superior a los dos mil cuatrocientos años antes de J. C., y, sin embargo, no oímos decir nada del diluvio, ello no nos embarace con respecto a la cronología. La tradición china remonta hasta los tres mil años antes del nacimiento de Cristo, y el *Schu-King*, libro fundamental de dicha tradición, que empieza con el reinado de Yao, coloca este dos mil trescientos cincuenta y siete años antes del nacimiento de Cristo.

La historia nace, pues, hacia la época del diluvio; todo lo anterior es mítico. En los anales chinos, la tradición remonta mucho más allá, veintitrés a veintisiete siglos antes de J. C. Se admite como época fundamental el imperio de Hoang-ti y en este el año 61; el comienzo de su dinastía se fija en el año 2637; su primer año, por tanto, en 2698 antes de J. C. Fohi, llamado el fundador de China por los antiguos historiadores chinos, aunque es una figura mítica (Hoang-ti es el legislador) se coloca en época todavía más antigua. Hace algún tiempo solía atribuirse a la historia china una antigüedad todavía mayor, para desacreditar la tradición de los relatos mosaicos. Pero los números anteriores han sido determinados por los más perspicaces investigadores. Un inglés considera como hecho notable el de que los más antiguos pueblos orientales daten el comienzo de sus imperios desde la misma época; y calcula para China 2300, para Egipto 2207, para Asiría 2221 y para India —si se concede alguna exactitud a la tradición mitológica— 2204 antes de J. C.

Algunos de los historiadores chinos han sido traducidos al francés por laboriosos misioneros, entre los cuales hemos de nombrar singularmente al *Padre Mailla*, hombre muy erudito. En general debemos las noticias sobre China especialmente a misioneros franceses. Los Padres informaban antes de un modo bastante anodino; pero desde el siglo XVIII ocúpanse en la investigación de China hombres muy eruditos, que son a la vez los directores de la diputación europea del calendario en aquel país. Además de esto han venido también chinos a Europa; de suerte que ahora sabemos lo

suficiente acerca de China. Tenemos conocimientos tan fundamentales de su literatura y de toda su vida como de su historia.

La mayoría de los pueblos tienen, además de sus antiguos historiadores, libros primitivos y fundamentales de su historia y de su cultura. Los elementos de la concepción del pueblo, como rasgos permanentes, están depositados en ellos bajo la forma de la narración intuitiva. Así sucede con los relatos mosaicos para los judíos; con los Vedas para los indios; con Homero para los comienzos de la vida griega. Los chinos tienen sus Kings: *Y-King*, *Schi-King* y *Schu-King*, que constituyen la base de todos los estudios. Hemos de trabar conocimiento con estos libros primitivos, para informarnos sobre las concepciones de los antiguos.

En el *Y-King*, libro de la génesis, de los principios, se explican figuras atribuidas a Fohi. Contiene el libro comentarios sobre las líneas que constituyen la base de la escritura y de la metafísica de los chinos. Empieza por las abstracciones de la unidad y la dualidad y trata luego de la existencia concreta de estas formas intelectuales abstractas. Aquellas líneas se llaman Koa. Fohi las habría visto por primera vez en el dorso de una tortuga o de un dragón. Una línea horizontal designa la materia simple; una línea quebrada, la diferencia, etc. Los chinos se han representado la luz, el fuego, etc., con semejantes líneas; el *Y-King*, que trata de ellas, contiene, por tanto, su filosofía especulativa, y una parte capital de la sabiduría china consiste en el estudio de estos dibujos, sobre los cuales hay muchos comentarios. Las Koa se usan también para la predicción.

El *Schi-King* contiene odas. Es el libro de los cantos más antiguos, que son de la índole más diversa. Todos los altos funcionarios tenían antiguamente el deber de comunicar al cumplirse el año todas las poesías hedías en su provincia durante este tiempo. El emperador, en medio de su tribunal, era el juez de estas poesías; y las reconocidas por buenas recibían una pública sanción; eran cantadas solemnemente y recomendadas al pueblo para su educación religiosa y moral. El *Schi-King* representa una colección de estas poesías nacionales, públicamente sancionadas.

El *Schu-King* ha sido traducido al francés. Confucio lo ha reunido, redactado y comentado hacia el año 500 antes de J. C. Parece haber constado de 100 capítulos; pero solo 59 han llegado a nosotros. Contiene

los documentos históricos, los más antiguos monumentos de la nación, fragmentos de tradiciones sobre el gobierno de los reyes más antiguos y su legislación. Distintos trozos sueltos se hallan yuxtapuestos: sobre la elección del regente, sobre el nombramiento de su sucesor, sobre distintos cargos, sobre los deberes del regente. Un capítulo contiene también la antigua sabiduría. El párrafo capital, que expone las concepciones físicas, habla de las cinco cosas que son necesarias para la vida: el agua, el aire, la madera, los metales y la tierra. Los cinco cuidados del hombre son: la figura exterior, el lenguaje, la vista, el oído y los pensamientos. Sobre ellos se hacen consideraciones: el exterior debe ser blanco y limpio, el lenguaje preciso, etc.

El *Schu-King* no es, por tanto, una obra histórica, propiamente, sino una colección de referencias sueltas, relatos sin conexión ni continuidad precisa. El contenido está formado por órdenes del emperador a un ministro, a quien enseña buenas doctrinas; o las enseñanzas de un ministro a un joven príncipe; o el nombramiento de un general, con las instrucciones correspondientes. Los sucesos solo aparecen accesoriamente; la historia se suple según los casos. En otros pueblos, las tradiciones constituyen una historia de las hazañas de sus héroes; aquí los discursos de los príncipes y ministros constituyen el contenido capital, con el fin de afirmar la felicidad de los súbditos. Así pregunta Yao en el capítulo primero: ¿A quién encargaré de proteger el país contra las inundaciones? Los ministros proponen a un hombre; pero el emperador responde: Os equivocáis; este hombre se finge modesto y atento, pero está lleno de orgullo, etc.

Además de estos tres libros fundamentales, que son especialmente venerados y estudiados, hay otros dos, menos importantes, el *Li-ki* (o *Li-king*), que contiene los usos y ceremonial ante el emperador y los funcionarios (con un apéndice, *Yo-king*, que trata de la música), y el *Tschun-tsiu*, crónica del imperio de Lu, en donde actuó Confucio. Estos libros son la base de la historia, costumbres y leyes de China.

Los chinos tienen además narraciones sobre sus tiempos primitivos, que comprenden desde los primeros comienzos del imperio. Unas vienen comunicadas por la tradición; otras están conservadas en fragmentos. Se parecen al estilo en que se ha escrito psicológicamente la historia de la

Humanidad en los tiempos modernos. Refieren que los hombres vivieron primero en los bosques y como los animales, alimentándose de frutas crudas y vistiéndose de pieles. Solo se distinguían de los animales por el hecho de tener un alma, capaz de infundirles repugnancia hacia la vida animal. Este alma enseñó un día a un hombre, que fue por ello el jefe de los demás, a fabricar habitaciones con las ramas de los árboles, a hacer fuego y a guisar. Hoang-ti aprendió más tarde a construir casas con troncos de árboles. Los hombres aprendieron también de sus príncipes a observar las estaciones, a practicar el comercio, etc. Entre estos primeros príncipes es singularmente digno de notar Fohi, quien, al ser elegido jefe, puso por condición que habría de ser reconocido como señor y emperador. Fohi estableció el cargo de ministro, el matrimonio, el uso de los animales de carga, etc.; levantó casas de ladrillo, inició el cultivo de la seda y la construcción de puentes, inventó el carro, el arco y la flecha, etc. Debe distinguírsele de Fo, figura divina, que corresponde al Buddha de los indios. Se le atribuyen también la invención de las Koa y la doctrina de que la razón viene del cielo. Sin embargo, todo esto se refiere también de Hoang-ti, cuyo 61.º año de reinado inaugura una nueva época, como ya hemos dicho. Fohi habría vivido en el siglo XXIX antes de J. C., o sea, antes del tiempo en que empieza el *Schu-King*; pero lo mítico y prehistórico es tratado por los historiadores chinos enteramente como lo histórico. Por lo demás, su cronología oficial descansa en el ciclo de sesenta años; esta es la causa de que entre ellos sesenta años sean un número fijo, como entre nosotros cien, y de que cuenten en sus jubileos siempre por sesenta años, como nosotros por cincuenta.

Una de sus muchas obras históricas, el *Tung-kien-kang-mu*, ha sido traducida por el Padre Mailla y publicada por Grosier[56]. Una colección de memorias[57], en 16 tomos en 4.º, contiene además noticias muy interesantes sobre todo lo que concierne a los chinos y a su historia. Estas memorias nos procuran un mayor conocimiento de sus instituciones, su religión, etc.

b) Los hechos históricos.—La historia de China tiene poca relación con el exterior; bastará, por tanto, indicar lo más general de ella. No podemos

entrar en las particularidades de esta historia, que, como no es el desenvolvimiento de nada, nos detendría en nuestro desarrollo. El comienzo de la cultura se sitúa en la parte noroeste de China. Este ángulo noroeste, la China propiamente dicha, cuyo vértice va hacia el punto en que el Hoang-ho desciende de las montañas, es el primer territorio de la historia china. Desde aquí la nación se extendió posteriormente hacia el Sur, hacia el Yang-tsé-kiang. El gran imperio, que se había formado así poco a poco, se dividió pronto en varias provincias, las cuales sostuvieron entre sí largas guerras, hasta que se reunieron nuevamente en un todo. En las referencias de la época más antigua, es difícil descubrir si se alude a todo el país o solo a una parte. Más tarde fue cuando se reunió el imperio en la forma actual, bajo un emperador. Pero distintos príncipes siguieron haciéndose independientes durante varios siglos. Un príncipe de la dinastía Tsin, Schi-Loang-ti († 213 antes de J. C.) restableció la unidad del imperio y lo dividió en 36 provincias, con Si-an-fu por capital. Reclutó un ejército contra los tártaros y construyó la Gran Muralla, que tiene 600 millas de largo, 13 varas de alto y 10 varas de espesor. Es el mismo emperador que mandó quemar los libros de Kong-tzé (Confucio) y Mong-tzé (Mencio). Este hecho se explica diciendo que Schi-Loang-ti y su antecesor habían hecho grandes revoluciones en el reparto de la propiedad, dando a sus generales grandes posesiones, que habían estado anteriormente en poder de particulares. Habían tratado, pues, el imperio como un imperio conquistado militarmente; y de entonces data también el origen de la esclavitud, pues los propietarios, libres hasta entonces, pasaron ahora a cultivar la tierra, como siervos, para los nuevos señores. Esto produjo fuertes protestas de los ciudadanos, funcionarios, sabios y personas ilustradas. El emperador, para arrebatar a los descontentos los testimonios sobre los derechos de propiedad y los principios del antiguo gobierno, mandó quemar los libros, pretextando que los sabios habían provocado con sus libros tantas dudas, que las gentes abandonaban la agricultura. Después que los libros históricos estuvieron amontonados y quemados, varios cientos de sabios se refugiaron en las montañas, para salvar las obras que todavía les quedaban. Los que fueron cogidos, corrieron la misma suerte que los libros. Cierto número de libros, aunque no muy grande, se salvó, sin embargo. Por otra parte, esta quema de

libros no es una circunstancia muy importante, pues los libros propiamente canónicos se conservaron a pesar de ello, como sucede siempre en todas partes. En relación con el encumbramiento y caída de las familias imperiales, fueron varias las capitales que tuvo el imperio. Durante mucho tiempo fue Nankín la capital. Ahora es Pekín. Anteriormente lo fueron otras ciudades. Por lo demás, el cambio de las dinastías no ha alterado gran cosa la situación general, la forma de la legislación, el espíritu del imperio.

El cambio de capitales ha tenido lugar, en parte, para facilitar el acopio de los medios de vida. Pero, en general, es propio de los pueblos conquistadores del Asia que cada nueva dinastía se haga una nueva capital. Los príncipes extranjeros se edificaban ciudades propias, para no habitar como extraños en medio de los naturales, sino forzar a estos a buscarles en su propia residencia. Entre los chinos contribuyó, además, la circunstancia de ser forzoso construir a los antepasados palacios con salas, que les estaban consagradas.

La historia china nos refiere de continuo rebeliones en las cuales se producía la secesión de distintas partes. El último cambio constituye el asunto capital de la historia china: las agitaciones de los mandchúes. Los mandchúes son considerados como la XXII dinastía. El cambio fue causado en parte desde fuera y en parte desde dentro. Relajados los monarcas, perdieron su reino. Pues la tranquilidad del imperio depende de la moralidad del emperador y de su persistente actividad. Cuando, pues, los gobernantes son inactivos y abandonan las riendas del gobierno a sus privados, entre los cuales hay que contar principalmente a los eunucos, el imperio se debilita, distintas provincias se hacen independientes y sus príncipes derrocan frecuentemente la dinastía imperial. Las agitaciones han nacido también en parte de que la sucesión hereditaria era vacilante; solo en los tiempos modernos se ha hecho más rigurosa. Antiguamente los emperadores solían nombrar sucesor al más digno. Pero como eran con frecuencia inducidos por su segunda mujer a desheredar a los hijos de la primera, ofrecíanse bastantes ocasiones para complicaciones bélicas. Otras agitaciones fueron provocadas frecuentemente por la opresión del régimen.

Prescindiendo de las luchas llevadas a cabo para vencer las rebeliones intestinas, las guerras de los chinos se han dirigido principalmente contra

los mongoles y los tártaros, que penetraban muy adentro en el país. Los emperadores, en su lucha con los mongoles, habitantes de la meseta montañosa, utilizaron la ayuda de algunas tribus mongólicas, concediéndoles luego una parte de su territorio. Se habla de un imperio tártaro, Lyau-tong, que existió en el norte y noroeste de China, y que, a los doscientos noventa años de existencia, fue sometido por el emperador Dschau. El cuarto nieto de Gengis-Kan conquistó la China; su dinastía duró ochenta y nueve años. Ku-blei-kán, llamado Hubiliye entre los chinos, fue quien construyó el Gran Canal. Este tenía 300 millas de largo. La primera construcción fue, según se dice, de muros dobles.

Los historiadores hablan mucho de las luchas del hombre con los elementos, con los grandes ríos, que amenazan sumergir el país. La regulación de los ríos es uno de los asuntos más importantes del gobierno. La vida física de los chinos tiene por base la agricultura y especialmente el cultivo del arroz; por eso la conservación de los diques es el más importante de los negocios colectivos, ya que la rotura de un dique anega o hace morir de hambre a millones de almas. Muchos millones de chinos viven en las cuencas del Hoang-ho y del Yang-tsé-kiang. Las inundaciones causan un daño con el cual no es comparable el que los ríos de Europa pueden hacer. Una inundación puede costar la vida a 30.000.000 de hombres y acarrear enormes pérdidas de riqueza. Por eso se concede gran atención al trazado de los canales y a la construcción de los puentes. El canal imperial, que enlaza los dos grandes ríos, es una obra asombrosa. Servía para transportar las mercancías a las grandes capitales. (La embajada inglesa ha sido transportada por el canal. Las últimas embajadas han visto poco; sus viajes no han sido muy instructivos.)

La batalla por la cual Ku-blei-kán se apoderó de China fue una batalla naval junto a Cantón. Bajo sus sucesores, la dinastía Ming, fue reconstruida la muralla, de 600 leguas de larga; pero esta fortificación no pudo, sin embargo, proteger a los chinos contra las irrupciones de los tártaros mandchúes. Estos conquistaron la China en 1644, bajo el príncipe Sun-dschi. Pero la naturaleza del imperio no cambió porque los mandchúes se apoderaran del poder; al contrario, con ellos subió al trono una serie de excelentes príncipes.

Antes se refieren otras muchas cosas notables, por ejemplo, las que conciernen a las relaciones de China con el Occidente. En el año 64 después de J. C., dícese que Ming-ti se sintió movido a enviar embajadores para buscar al Santo, y los enviados trajeron la doctrina cristiana —una doctrina, empero, semejante a la religión de Buddha, con Fo y la trasmigración de las almas—. Dícese, además, que, en el año 88 después de J. C., un general chino, Ho-ti[58], llegó hasta la frontera de Judea. En realidad llegó hasta la Parthia. En el año 626 fue a China una embajada de hombres blancos, con hermosos cabellos y ojos azules, y obtuvo muy buena acogida. Fueron, sin duda, unos cristianos, de quienes procede un monumento de mármol[59] que en 1625 descubrieron los misioneros católicos. Dícese que data del año 780; Atanasio Kircher[60] lo ha publicado. Tai-tsung había permitido a aquellos cristianos, en el año 630, que edificaran una iglesia en Si-an-fu y predicaran el cristianismo. Bajo su sucesor, Kan-tsung, fueron perseguidos durante quince años. El citado monumento demuestra que unos cristianos habían llegado por entonces de Siria y propagado su doctrina.

Con los mandchúes les sucedió a los chinos lo mismo que al antiguo imperio romano con los germanos o a los califas con los turcos. Después de muchas luchas contra los tártaros, realizóse en 1644 la revolución, que puso a los mandchúes en el trono. El primer emperador de la nueva dinastía (la XXII) murió de melancolía a los veinticuatro años. En 1662 llegó Kang-hi al poder. Sus tutores echaron del palacio a los eunucos, que eran unos 1.000, y para defenderse contra los piratas japoneses ordenaron, bajo penas corporales, a todos los habitantes de la costa que se alejasen tres millas del mar; todo comercio marítimo quedó suspendido. Las órdenes religiosas católicas se han extendido bajo esta dinastía. Gozaban de amplias libertades y lograron aproximarse al poder. Sin embargo, el cristianismo ha sido perseguido cruelmente repetidas veces, porque no es compatible con el mundo chino. Se cita un discurso del emperador Yung-Tschöng, en 1732, en el cual dice: «Vería con gusto que todos los chinos se hiciesen cristianos; vuestras leyes lo piden. Pero ¿qué sucedería si ahora en China reinasen reyes cristianos? Hay aún muy pocos cristianos y no representan un peligro.»

3. *La constitución de China*

a) El principio de la moralidad china.—Más nos importa definir moralmente esta forma. Por un lado tiene —por ejemplo, en las costumbres y las artes— la mayor analogía con las instituciones europeas; solo que, dentro del mundo chino, se ha desenvuelto en un tranquilo curso de cultura, mientras que la civilización de los Estados europeos descansa en una cadena de tradiciones que ha ido pasando de un pueblo a otro. Por otro lado, empero, la vida china resulta para el europeo más extraña que cualquier otra. Pasemos, pues, de los pocos datos que sabemos acerca de la historia china a la consideración del espíritu y de la constitución inmutable. Este espíritu se desprende del principio general, que es la unidad inmediata del espíritu sustancial con lo individual. Tal es, empero, el *espíritu de familia*, el cual se ha extendido aquí sobre el país más populoso. Todavía no existe aquí el momento de la subjetividad, es decir, la reflexión de la voluntad individual sobre sí misma frente a la sustancia como poder que la destruye, o la afirmación de este poder como su propia esencia, en la que ella se sabe libre. La voluntad universal actúa inmediatamente por medio del individuo, que no tiene ningún conocimiento de sí, frente a la sustancia, a la que no considera todavía como un poder contrario, como sucede, por ejemplo, en el judaísmo, donde el Dios celoso es conocido como la negación del individuo. La voluntad universal dice aquí en China inmediatamente lo que el individuo debe hacer; y este cumple y obedece asimismo irreflexiva y desinteresadamente. Si no obedece, si por tanto se sale de la sustancia, el castigo entonces —puesto que esta salida no es causada por una interiorización en sí mismo— no le alcanza en su intimidad, sino en su existencia exterior. El momento de la subjetividad falta, pues, en este Estado, que, por su parte, tampoco está basado en la interioridad de los individuos. Aquí la sustancia es inmediatamente un sujeto; es el emperador, cuya ley constituye la disposición interna de los individuos. Esta falta de interioridad no es, empero, arbitrariedad, la cual sería un verdadero sentir íntimo, esto es, algo subjetivo y movible; sino que aquí prevalece lo universal, la sustancia, que todavía está en total rigidez, y no es igual más que a sí misma.

Esta relación, expresada de un modo más concreto y más ajustado a su representación, es la *familia*. La vida moral descansa en China totalmente sobre la relación de los hijos con los padres. Como esta relación es la más simple de todas, ha alcanzado en el enorme imperio un desarrollo que se manifiesta en la forma del *cuidado* y la *previsión ordenada*. Todo descansa en esta relación, que es en sí social, pero que está definida aquí de un modo moral. El Estado chino se basa exclusivamente sobre esta relación social, y la piedad familiar objetiva es lo que le caracteriza.

El elemento fundamental es la *relación patriarcal*. Ningún deber es allí tan sagrado como el de los hijos para con sus padres. Los chinos se consideran como pertenecientes a su familia y a la vez como hijos del Estado. En la familia misma no son personas, pues la unidad sustancial en que se encuentran dentro de ella es la unidad de la sangre y de la naturaleza. En el Estado tampoco lo son, pues el gobierno descansa en el ejercicio de la previsión paternal del emperador, que lo mantiene todo en orden. Cinco deberes se indican en el *Schu-King* como relaciones básicas, venerandas e inmutables: 1.º, el del emperador con el pueblo y recíprocamente; 2.º, el del padre con los hijos; 3.º, el del hermano mayor con el menor; 4.º, el del hombre con la mujer; 5.º, el del amigo con el amigo. Advertiremos aquí, incidentalmente, que el número cinco es algo fijo entre los chinos y vuelve tan a menudo como entre nosotros el número tres; tienen cinco elementos naturales, el aire, el agua, la tierra, el metal y la madera; toman cinco puntos cardinales, los cuatro nuestros y además el centro; los lugares sagrados en que hay erigidos altares se componen de cuatro montículos y uno en el medio.

El fundamento de la familia es también la base de la constitución, si se quiere hablar de una constitución. Pues aunque el emperador tiene los derechos de un monarca, que está a la cabeza de un Estado, los ejerce en la forma de un padre que gobierna a sus hijos. El emperador es para el pueblo entero el patriarca que lo rige, como una familia, con los derechos del padre de familia. No se trata, sin embargo, de un gobierno paternal como el de los jefes de clanes, sino de un gobierno político perfecto; pero de tal índole, que el emperador tiene los derechos de un padre, aunque no los ejerce al modo

de un padre, moralmente, sino gubernativamente. Cabe decir que es el padre y la madre del imperio.

El Estado chino no es una teocracia, como el turco, donde el Korán constituye el código divino y humano. El emperador ejerce su poder sin limitación alguna; pero no es tampoco, como entre los hebreos, un regente que expresa la voluntad de Dios. No hay en China aristocracia de sangre, ni feudalismo, ni se depende de la riqueza, como en Inglaterra, sino que el poder supremo es ejercido íntegra y puramente por el monarca. Existen, sin duda, leyes a tenor de las cuales gobierna el emperador; pero esas leyes no existen frente a él, como voluntad de los ciudadanos, sino mediante él, como su voluntad. Su gobierno tiene enteramente un aspecto paternal. El emperador publica amplias declaraciones morales sobre sus actos y las da a conocer en la *Gaceta áulica* de Pekín.

b) El emperador.—Todo cuanto en el Estado es venerando se halla acumulado sobre el emperador. Este es el jefe de la religión del Estado y está a la cabeza de la ciencia y de la literatura; es el más venerable, el más sabio; lo conoce todo mejor que nadie. La suma veneración ha de ser tributada al emperador, que está obligado, por su situación, a gobernar personalmente. *Él mismo* debe conocer, aplicar y dirigir las leyes y los negocios del imperio, aunque los tribunales faciliten los asuntos. Este cuidado paternal del emperador, así como el espíritu de sus súbditos, niños que no pueden salir del círculo moral de la familia, ni alcanzar ninguna libertad personal y civil, hace del conjunto un imperio, un gobierno y una conducta que son a la vez morales y absolutamente prosaicos, esto es, inteligentes, sin libre razón ni fantasía.

China ha tenido, en la larga serie de sus gobernantes, durante cincuenta siglos, un gran número de príncipes excelentes. Parece novela lo que se cuenta de los emperadores chinos; pero un emperador semejante ha de ser en realidad un hombre sabio y bueno; más aún, ha de ser un verdadero ideal. Así lo vemos en su historia; sus gobernantes revelan verdadera grandeza oriental, que aparece aquí en la forma de la dignidad moral. Podrían hallarse en China —especialmente entre los príncipes de la dinastía mandchú, que se han distinguido por el talento y la destreza corporal— ejemplos de sabiduría salomónica y de los distintos modelos ideales que del

buen príncipe se diseñaban en otros tiempos. Particularmente notables son el emperador Khang-hi y el último, Kien-long, del cual ha hablado Macartney[61] como testigo ocular. Podríamos citar aquí todos los ideales de buenos príncipes y de educación de príncipes, que se han bosquejado desde el *Telémaco* de Fénelon. En Europa no puede haber un Salomón. Pero aquí se dan el terreno y la necesidad de gobiernos de este tipo, porque la justicia, el bienestar, la seguridad del conjunto, se basan en el impulso único que el miembro supremo imprime a la cadena toda de la jerarquía. En los emperadores chinos se encuentran unidas una vida sencilla con la más alta cultura, una actividad incesante con un sentido cabal de la justicia y de la benevolencia. Son figuras morales plásticas, como aquellas en que nos representamos los ideales de los antiguos; figuras en cuyos rasgos todos están expresadas la unidad, la armonía, la dignidad, la prudencia y la belleza. Esta unidad no se ajusta tanto a nuestra cultura europea, porque aquí el carácter particular de los conocimientos y de los goces está reconocido, de suerte que los príncipes y demás dignatarios se conducen fuera de su cargo como personas privadas. La conducta toda del emperador chino es por sí sencilla y natural, digna y sensata, noble y benévola. Pasa los veranos más allá de la muralla, en cacerías, haciendo una vida como la de los nómadas. Hay que acercarse a él con el mayor respeto; en general le rodea una minuciosa etiqueta. Las infracciones a esta etiqueta son castigadas muy severamente. En el emperador, el detalle más particular se considera como asunto público. Pero, personalmente, no manifiesta en su vida, ni seco orgullo, ni actitudes desapacibles, ni engreimiento; conserva siempre la conciencia de su dignidad, en el ejercicio de sus deberes, para lo cual ha sido educado desde la niñez.

Esta es, en general, la posición del emperador. Ella le obliga a tratar personalmente los negocios del imperio. No obstante, su voluntad se aplica a pocas cosas, pues todo se hace sobre la tradición de antiguas máximas imperiales. La inspección imperial, siempre de refrenamiento, no es por ello menos necesaria. Todo está calculado con tanta moralidad, que la voluntad propia del emperador no puede imponerse sin que surja una revolución. Los príncipes imperiales son educados del modo más riguroso, bajo la vigilancia del emperador. Se endurece su cuerpo y las ciencias son desde muy pronto

su ocupación. Se les inculca desde la niñez que el emperador ha de ser el primero de todos en la destreza corporal e intelectual. El emperador no debe estar a la cabeza, si no tiene profundos conocimientos de todo. Los príncipes son educados desde niños para ser presidentes de la Academia de la Historia, en la que se sientan los hombres más eruditos de todo el imperio. Los príncipes son examinados anualmente en presencia del emperador. Un príncipe de catorce años no sabía aún hacer versos; sus ayos recibieron los reproches del emperador, que había sabido a esa edad. Sobre estos exámenes se hace siempre una amplia declaración a todo el imperio, que toma en ellos el más extremado interés. Así ha llegado China a tener los más excelentes príncipes.

Semejante índole de la persona imperial es, sin embargo, una casualidad siempre, por mucho que la educación de los príncipes está calculada para elevarlos a esta altura de moralidad. Los príncipes viven, sin duda, en un orden severo, en un plan de vida fijo y respetuoso; pero siempre resulta casual que lleguen a tener semejantes caracteres. Si el plan se frustra y la tensión en la firme vigilancia del deber se relaja por parte del centro, todo se relaja en seguida. En China los funcionarios no tienen conciencia moral propia. Esta es definida desde arriba, por las leyes, que siempre dependen más o menos de la personalidad del monarca. De este modo puede surgir fácilmente una negligencia general. El emperador no ha de ser un tirano, como los que aparecen en las tragedias francesas. Pero basta que ame alguna comodidad o ponga su confianza en sus ministros y cortesanos, en su esposa o en su madre (que pueden ser sumamente dignos de ella) para que en esto haya ya negligencia. Mas esta confianza es, a su vez, una exigencia moral; y así se ve que las virtudes de la moral, cuando no van unidas a una energía personal, exclusivamente concentrada en sí misma y alejada de toda confianza en los demás, dejan en libertad a las restantes personas. El monarca tiene en torno suyo personas que merecen su amor; y tan pronto como empieza a abandonarse a ellas, impónense los intereses particulares de estas personas, que, celosas unas de otras, entretejen en torno suyo un tejido de intereses particulares. Así es como el Estado se convierte, bajo gobernantes perfectamente nobles, en un imperio de la violencia y la arbitrariedad.

Se ve con frecuencia en Oriente que, bajo nobles monarcas, la corrupción se ha propagado por todas las clases sociales y han surgido revoluciones. Así parece haber sucedido bajo la dinastía Ming, que fue derrocada por los mandchúes. Se cuenta, en especial de su último emperador, que fue muy benigno y noble, amante de las ciencias y protector de los cristianos. Pero como estallasen rebeliones, a causa de la opresión ejercida por los mandarines, no supo encauzar enérgicamente el gobierno, sino que buscó consejo en sus ministros y, por último, se mató. Como figura personal, fue un carácter moral muy hermoso.

Las circunstancias precisas de su fin se cuentan de la siguiente manera. A causa de su carácter dulce, se aflojaron las riendas del gobierno y surgieron necesariamente sublevaciones. Los insurrectos llamaron a los mandchúes dentro del país. El emperador se suicidó, para no caer en manos de los enemigos; y escribió con su sangre, en el forro del vestido de su hija, algunas palabras, en las que se lamentaba profundamente de la injusticia de sus súbditos. Un mandarín que le acompañaba, le sepultó y luego se mató sobre su tumba. La emperatriz y su séquito hicieron lo mismo. El último príncipe de la casa imperial, asediado en una remota provincia, cayó en manos de los enemigos y fue ejecutado. Todos los mandarines que estaban en torno suyo perecieron de muerte voluntaria.

c) Gobierno de los funcionarios.—El conjunto descansa en China, por tanto, en la persona del emperador y de sus funcionarios y en la inspección imperial. Esta jerarquía de funcionarios exige que las riendas estén bien empuñadas. El ápice ha de ser una individualidad con poder ilimitado; de forma que todo estriba en la calidad moral del emperador.

Los intereses particulares no tienen acción propia, sino que la gobernación parte del emperador y es llevada a cabo por el mandarín, que es, en sentido propio, un funcionario, un mandatario del emperador. Los funcionarios han de pasar por tres grados hasta ser funcionarios públicos superiores, llamados mandarines. Entre estos hay mandarines civiles y militares. Los mandarines militares se parecen a nuestros oficiales; han de estudiar tanto como los civiles, pero no son tan considerados como estos,

sino que les están subordinados, pues el estado civil es superior en China al estado militar. Hay 15.000 mandarines civiles y 20.000 militares.

Los funcionarios se forman en las escuelas. Hay escuelas elementales para la adquisición de los conocimientos elementales. No existen institutos de cultura superior, como entre nosotros las Universidades. Para alcanzar los tres grados superiores, el funcionario ha de sufrir tres rigurosas pruebas científicas; pues a los funcionarios se les exige principalmente erudición. Cuando han pasado las pruebas, son algo así como los doctores entre nosotros. La tercera prueba, la que confiere el mandarinado, es particularmente solemne. Solo el que ha pasado bien la primera y segunda puede ser admitido a ella. Tiene lugar cada tres años en el Palacio Imperial, y quien obtiene en ella el primer puesto es honrado por el emperador: recibe un traje de honor, es admitido en el palacio, que solo el emperador habita, y es nombrado miembro del Supremo Colegio Imperial. Ha de haber siempre sabios en torno al emperador y sus príncipes. Han de estar presentes como testigos en todas las negociaciones y tomar parte activa en ellas, anotándolo todo. Estas notas se guardan y constituyen el material para los historiadores. El emperador recibe noticias de ellas; los mandarines proceden en su cargo con la mayor lealtad y son los hombres más veraces del mundo. Las ciencias, cuyo conocimiento se exige especialmente, son la historia del imperio, la jurisprudencia y el conocimiento de las costumbres y usos, así como de la organización y administración. Los mandarines deben poseer además el talento de la poesía en grado extremo. Esto se ve especialmente en la novela «Ju-Kiao-li» (las dos primas), traducida por Abel Rémusat; sale en ella un joven que ha terminado sus estudios y se esfuerza por llegar a las más altas dignidades. El colegio supremo es el colegio de la historia, que debe educar a los príncipes y preferentemente al príncipe heredero de la corona. Una parte se consagra exclusivamente a la ciencia, otra parte maneja el pincel imperial, otra cultiva la literatura, hace textos y comentarios, y el emperador mismo censura las obras y escribe los prólogos para ellas. Todos los demás escritos del imperio son enviados por los gobernadores a la capital, a fin de que sean examinados.

Los derechos del emperador se redactan con el mayor esmero. Un colegio especial, el que maneja el pincel imperial, está encargado de

redactar sus decisiones, de elegir las expresiones. Grandes deliberaciones de Estado tienen lugar sobre estos textos, de suerte que los edictos públicos son la muestra más perfecta del estilo y de la cultura china en general. Cuando un mandarín comete una falta contra la buena redacción, aparece en la *Gaceta áulica* un edicto imperial que le censura y corrige.

Los mandarines pertenecen a la corte, aunque todavía no tengan puesto en ella. En las grandes fiestas, cuando se renueva la servidumbre palatina, especialmente en la fiesta de otoño, en la cual el emperador abre un surco con el arado, van dos mil doctores, esto es, mandarines civiles, y otros tantos mandarines militares, en la procesión que sigue el surco. Estos funcionarios se hallan divididos en ocho clases; unos son mandchúes y otros chinos. Los más altos son los ministros, que rodean la persona del emperador; luego siguen los virreyes, los inspectores de tropas, los administradores de los ríos, etc. Los mandarines gobiernan el país; sus informes ascienden siempre, por todos los grados, hasta el emperador. Son honrados por el pueblo como si fuesen el emperador, y tienen el derecho de hacer manifestaciones, verbalmente o por escrito, al emperador, cuando este se equivoca. El Colegio Imperial es la autoridad suprema. Compónese de los hombres más eruditos y de más talento. En él se eligen los presidentes, los miembros de otros colegios. En los asuntos de gobierno reina la mayor publicidad. Los funcionarios informan al Colegio Imperial y este expone el asunto al emperador, cuya decisión se da luego a conocer en la *Gaceta áulica*. Los funcionarios están obligados a dar siempre cuenta al colegio superior. Todo mandarín ha de redactar cada cinco años una lista o confesión escrita de las faltas cometidas por él; por las cuales es luego castigado. No importa que las faltas hayan sido reprendidas o sean desconocidas; debe informar a la superioridad de aquello en que sabe haber faltado. No hacerlo es peligroso, porque el funcionario no sabe lo que los censores y sus testigos han dicho de él. Solo la completa inocencia le libra de responsabilidad y debe esperar el máximo castigo por sus faltas. Siempre está suspendida, por decirlo así, la espada sobre su cabeza. Es degradado con frecuencia y debe indicarlo desde entonces en toda disposición. También es castigado con azotes. La caña de bambú es un instrumento muy importante en la gobernación de China. Ninguna consideración al rango,

alto o bajo, vale en China en este respecto. Un general del Imperio, que se había distinguido mucho, fue calumniado ante el emperador, y recibió, en castigo de la falta de que se le acusaba, el encargo de espiar quién no barría la nieve de las calles. Con frecuencia, su numerosa familia es arrastrada también en su desgracia, por la confiscación de su fortuna. Estas confiscaciones son más frecuentes entre los mandchúes que entre los chinos. Para estos es necesaria una pesquisa judicial y la sentencia de un tribunal nombrado por la autoridad superior. El emperador mismo se acusa con frecuencia de las faltas que ha cometido, y cuando sus príncipes han hecho un mal examen, los reprende públicamente.

Todo es rigurosamente inspeccionado. En todo reina una severa censura. Toda autoridad tiene a su lado un observador silencioso, un censor, cuya función única es, como la de los historiadores, revisar todas las actas. Estos hombres se llaman *Ko-lao*[62]; son muy respetados y temidos; son también inamovibles y ejercen una severa inspección sobre cuanto concierne al gobierno, sobre el despacho de los asuntos y la conducta privada de los mandarines, dando noticia de todo directamente al emperador. Los *Ko-lao* de la capital constituyen un colegio; forman un tribunal que tiene la inspección de todo el imperio. Expresan con frecuencia su juicio sobre el mismo emperador, y por cierto muy libremente. Se cuentan ejemplos de suma energía en el cumplimiento de este deber oficial, ejemplos que testimonian la nobleza de carácter y el valor de estos *Ko-lao*. Habiéndose hecho odiosos a un emperador, por sus manifestaciones desconsideradas, fueron todos juntos en persona a palacio a repetir esas manifestaciones, llevando consigo su ataúd, para indicar que estaban dispuestos a morir. Muchos, ya cubiertos de sangre, han escrito lo que habían manifestado al emperador o lo que querían manifestarle.

Los mandarines tienen instrucciones para todo; mas son también responsables de todo caso especial y de todo cuanto omiten, en casos de necesidad. Cuando hay hambre, enfermedades, conjuras, agitaciones religiosas, deben dar parte; pero sin esperar las órdenes del gobierno, han de intervenir en seguida activamente. El conjuro de esta administración se halla, pues, cubierto de una red de funcionarios. Todo está regulado hasta el detalle y el orden más perfecto reina, incluso en las grandes ciudades. La

policía es muy buena. En las ciudades, cada calle tiene su puerta y cada puerta su guardián. Todo está prefijado hasta el pormenor. Hay funcionarios para la inspección de los caminos, de los ríos, de las orillas del mar. Gran cuidado se dedica especialmente a los ríos. En el *Schu-King* se encuentran muchas ordenanzas del emperador en este sentido, para proteger al país contra las inundaciones. Las puertas de todas las ciudades están provistas de centinelas y las calles se cierran de noche. Por todo el imperio hay graneros que están bajo una severa vigilancia y solo distan una legua unos de otros. En Pekín pasan todas las mañanas unos carros que recogen a los niños expósitos, los cuales son educados muy cuidadosamente en los orfelinatos. Los niños que se encuentran muertos son incinerados. La más escrupulosa vigilancia reina sobre todo esto.

El emperador es, pues, el centro en torno al cual gira todo y al cual todo refluye. El bien del país y del pueblo depende del emperador. La jerarquía de la administración actúa más o menos, según una rutina, que resulta un hábito cómodo en épocas de paz. Uniforme y equilibrada como el curso de la naturaleza, hace su camino hoy como siempre. Solo el emperador ha de ser el alma activa, siempre vigilante y en movimiento. Si la personalidad del emperador no es de la naturaleza descrita, es decir, plenamente moral, laboriosa y provista de la obligada dignidad, llena de energía, entonces la gobernación desde arriba se paraliza y queda entregada a la negligencia y a la arbitrariedad; pues no existe más poder ni orden jurídico que el poder del emperador, que lo empuja y vigila todo desde arriba. Lo que mueve a los funcionarios a dar cuenta de su gestión no es la propia conciencia, la propia estimación, sino el mandato externo y la exigencia de su cumplimiento.

d) El ideal de la igualdad.—El individuo parece por completo sometido a la tutela. La relación patriarcal mantiene el conjunto en el círculo del gobierno por el Estado. No podemos hablar aquí de una constitución; no existen individuos ni clases independientes, que tengan que velar por sus intereses, sino que todo es mandado, dirigido e inspeccionado desde arriba. Los individuos están, pues, en la situación de hijos menores. Por lo que toca a los *derechos de los ciudadanos*, no hay en China individuos independientes, ni una nobleza, ni en general clases o castas como en la

India[63]. No hay una constitución que comprenda individuos, corporaciones, ayuntamientos, provincias, dotados de un derecho independiente y guardando cierta relación con el Estado en orden a su particular interés o derecho. El nacimiento no da ningún derecho, fuera del derecho de herencia, en interés de la propiedad. Salvo el emperador, no hay clase privilegiada, no hay nobleza entre los chinos. Solo los príncipes de la sangre y los hijos de los ministros tienen alguna preeminencia; más por su posición que por su nacimiento. Todos los demás son iguales y solo aquellos que poseen el talento necesario tienen parte en la administración. Las dignidades son ocupadas por los más cultos científicamente. Esta es la razón por la cual el Estado chino ha sido propuesto frecuentemente como un ideal que debería servirnos de modelo.

No se puede hablar, pues, de una constitución, sino solo de una administración del imperio. Y en lo tocante a esta, debe reducirse todo a un concepto que es muy frecuente hoy también en Europa. En China reina la *igualdad*. China es el imperio de la absoluta igualdad. Todas las diferencias proceden de la administración pública, del mérito que cada cual procura adquirir, para alcanzar los distintos grados de esa administración. Los individuos han tenido que probar, mediante sus estudios y exámenes, que son merecedores de ocupar un puesto. La regulación por la administración es necesaria en todo. Como en China reina la igualdad, pero no la libertad, el despotismo es la forma de gobierno necesaria. Se dice entre nosotros que las personas son iguales ante la ley; mas aquello en que son iguales es solo su personalidad abstracta, el poder tener una propiedad. Pero existen otros muchos intereses de las familias y de las corporaciones, por los cuales se diferencian los hombres. Cuando estos intereses no tienen independencia y no corresponden a la actividad individual, no existe eso que se llama, en sentido propio, la libertad.

Este régimen parece, sin duda, muy brillante, por lo que se refiere a la personalidad del emperador y a la ordenada administración. Pero si consideramos su espíritu, vemos que falta en este ideal la dignidad moral del individuo. La dignidad moral sucumbe en este régimen. Esta dignidad radica en el interior del hombre, en su conciencia. Pero en China solo la persona del emperador tiene dignidad moral; todos los demás individuos

carecen de personalidad y de libertad moral. Lo propiamente moral, el sujeto libre, en su interioridad, no se halla en el círculo de la vida del Estado; no es respetado, ni existe siquiera. Eso que vemos llegar a términos a veces excesivos, en nuestra Europa occidental, cuando ponemos la vista exclusivamente en la libertad subjetiva, al hablar de la libertad, eso falta aquí por completo. No se reconoce que el hombre tiene una libre esfera dentro de sí mismo y también en la realidad, esto es, en la familia. Y esta falta no es un aspecto meramente accidental, sino que se halla ligado necesariamente con el principio del Estado chino.

e) La estatificación de la moralidad.—El defecto del principio chino consiste en que en China *lo moral no está separado de lo jurídico*. Una constitución racional debe hacer resaltar necesariamente lo moral y lo jurídico de cada esfera. Mas lo propio de Oriente es la unión inmediata de ambos principios. Esta unión se da en el estadio puramente moral y en ese estadio del Estado en el cual lo moral sigue siendo dominante. En tales Estados, las leyes, o son todavía escasas, o conciernen a las costumbres morales.

Cuando la reflexión es más libre, lo moral se distingue de lo jurídico. Entonces la constitución se basa en el derecho, del cual nacen las leyes, mientras que la moralidad es abandonada a los individuos. La moralidad hace entonces del derecho el objeto indirecto de su cumplimiento y ejercicio por parte de los individuos. Las leyes se refieren al derecho; el cual es la existencia de la voluntad libre, pero no dentro de sí misma. Esta existencia interna es más bien lo moral, que es interno en las representaciones, en los fines, etc. El derecho es, por el contrario, la existencia externa de la libertad, mediante la cual la libertad se hace objeto. Los objetos y las obras, cuando son obligaciones jurídicas debidas a personas privadas, pueden ser cumplidos por impulso de la conciencia; pero también pueden serlo independientemente de esta. Por eso las leyes pueden ser coactivas. La moralidad, por el contrario, es el campo de mi conciencia e intención, de la determinación de mí mismo según mis fines, aspiraciones, etc.; y puede tomar la forma del respeto, del amor, etc. Estas son determinaciones formales, y por lo mismo lo que cae en esta interioridad no

puede convertirse en contenido directo de leyes, pues las leyes jurídicas, civiles y políticas, se refieren a una existencia externa. Sin duda lo moral tiene también su manifestación; como por ejemplo, la conducta de las personas unas con otras y con el Estado. En estas manifestaciones hay contenidas dos cosas: una, lo jurídico; otra, lo exclusivamente moral, como los testimonios de veneración o el amor de los parientes o de los cónyuges. Es difícil trazar aquí el límite en que aparece lo jurídico; lo jurídico no debe introducirse en un punto, que pertenezca al individuo según el sentimiento que este tiene de sí mismo. Si tal sucede, las leyes podrán usar un excelente lenguaje; pero cuanto más excelente sea este idioma, tanto más duro será el despotismo que produce. Cuando las leyes mandan lo moral, que debe quedar entregado totalmente al espíritu libre; cuando las leyes prescriben, por ejemplo, la conducta entre las personas, la conducta de los funcionarios para con el emperador, ocupan el lugar de mi yo, y la libertad subjetiva queda abolida o desconocida. Tal sucede cuando el *King* ordena los usos, cuya inobservancia acarrea graves castigos, hasta el punto de incurrir fácilmente en la pena de muerte.

Lo que en primer término se entiende por libertad es el principio de esa libertad subjetiva, fuente formal de todo lo bello y verdadero. Por tanto, cuando un régimen hace de lo moral su contenido, desconoce la moralidad en los sujetos; la moralidad no existe entonces, porque lo moral consiste precisamente en que algo sea privativo del sujeto. A un sistema de gobierno semejante le falta, pues, la fuente de la moralidad y de la ciencia libre.

En las leyes no debería entrar nada de lo que es interiormente libre y tiene su existencia en el sujeto. Nosotros llevamos en nuestra conciencia moderna la representación de que esta interioridad debe respetarse en el hombre. Semejante exigencia se expresa en la forma del *honor*, que comprende el intangible círculo de lo que yo soy para mí mismo. Puedo someterme a las más duras exigencias de mi clase; pero lo hago con mi voluntad, y todo lo que me es personal me pertenece y no debe ser tocado por nadie. Es para mí una ofensa infinita el que alguien roce hostil esta mi esfera. El honor supone la intangibilidad de mi propio ser. Un gobierno que gobierne moralmente sobre mí, no respeta mi propio ser; y el honor no tiene aquí campo propio; como tampoco los productos que surgen de mi

intimidad. Vamos a demostrar, en rasgos concretos, que así sucede en China.

4. *El espíritu del pueblo chino*

a) La moralidad.—La administración del imperio está basada en la relación moral de la familia. Esta se halla fundada, por su naturaleza, en una relación de libre amor; implica la libre concordia de los sentimientos, la libertad del alma y del espíritu. La familia está cerrada al exterior; el Estado solo interviene cuando la familia se agita, cuando sus miembros usan entre sí de la violencia y del terror. En China esta relación se ha tornado legal, se ha convertido en un precepto jurídico general, al que cabe ser forzado, sin que se tenga en cuenta la voluntad subjetiva. Lo que en otras partes tiene por base la moralidad, está regulado aquí por preceptos legales externos. Todas las relaciones están fijadas por las normas jurídicas; lo cual borra por completo el libre sentimiento, lo moral, en la familia. La forma en que los miembros de la familia han de conducirse, en sus sentimientos mutuos, hállase determinada por las leyes. Este formalismo familiar se extiende a los detalles más insignificantes, cuya transgresión acarrea castigos impuestos por los magistrados. No hay nada tan rigurosamente ordenado como las formas de la conducta entre los miembros de la familia. Lo que define su conducta no es, pues, el amor, sino las leyes exteriores. Igual sucede en la familia imperial.

Los *deberes de familia*, son, pues, absolutamente obligatorios y legales. El hijo no debe dirigir la palabra a su padre, cuando entra en la sala; ha de pegarse, por decirlo así, al lado de la puerta, no debiendo hablar hasta que su padre le pregunte, ni abandonar la estancia sin su permiso. El hijo es siempre menor de edad; se llama descendiente de su padre y sus hijos pertenecen a este. Cuando el padre muere, el hijo ha de guardar luto tres años, sin probar la carne ni el vino; durante este tiempo no debe desempeñar ningún cargo, ni concurrir a ninguna reunión pública. Los asuntos a que se dedicaba, incluso los asuntos públicos, quedan en suspenso. El mismo emperador, que sube al trono, no se consagra durante

este tiempo a sus trabajos de gobierno. Durante el luto no puede contraerse ningún matrimonio en la familia. Solo al llegar a la edad de cincuenta años, se está libre del exagerado rigor del luto, para que el apesadumbrado no enflaquezca; los sesenta lo mitigan todavía más y los setenta lo reducen exclusivamente al color de los vestidos. La madre es tan venerada como el padre. En la familia imperial, la madre del emperador goza de los más altos honores. Desde el día de la muerte de su padre, el emperador ha de visitar a su madre cada cinco días, sin que además le sea lícito pasar en carruaje por la puerta del palacio de esta. Solo el penúltimo emperador, Kien-long, y en atención a sus sesenta y siete años, recibió de su madre la orden de llegar en coche hasta su puerta; orden que se dio a conocer a todo el imperio. Cuando lord Macartney vio al emperador, tenía este sesenta y ocho años, a pesar de los cuales visitaba a pie todas las mañanas a su madre, para mostrarle su veneración Las felicitaciones de año nuevo tienen lugar en casa de la madre del emperador; y este solo puede recibir los homenajes de los grandes de la corte después que ha rendido los suyos a su madre. La madre sigue siendo siempre la primera y continua consejera del emperador, y cuanto concierne a la familia se publica en su nombre.

Los méritos del hijo no se atribuyen a este, sino a su padre. Una vez que un primer ministro rogó al emperador diese un título honorífico a mi difunto padre, el emperador hizo publicar un documento en que se decía «El hambre asolaba el imperio; tu padre dio arroz a los necesitados, ¡Cuánta beneficencia! El imperio estaba al borde de la ruina; tu padre lo salvó con riesgo de su vida. ¡Cuánta lealtad! La administración del imperio estuvo confiada a tu padre que hizo excelentes leyes, mantuvo la paz y la concordia con los príncipes vecinos y afirmó los derechos de mi corona. ¡Cuánta sabiduría! Por eso el título honorífico que le concedo es; benéfico, leal y sabio.» El hijo había hecho todo lo que se atribuye aquí al padre. De este modo —a la inversa que entre nosotros— los antepasados obtienen títulos honoríficos por la obra de sus descendientes. Para honrar a un vivo, el emperador concede un título a sus antepasados. En cambio, todo padre de familia es responsable de las faltas de sus descendientes y de los demás habitantes de su casa. Hay deberes de abajo arriba; ninguno verdadero de arriba abajo.

Los padres casan a sus hijos, sin que los novios se vean antes. El adulterio es castigado con mucha dureza; pero es raro, porque las mujeres salen rara vez de la casa, donde las retienen, entre otras causas, sus pies deformados. La mujer es muy respetada por el marido y goza de gran honor en la casa; ha de tener aproximadamente la misma edad y fortuna que el marido. La poligamia no está permitida; pero los chinos pueden tener varias concubinas que, juntamente con sus hijos, dependen de la mujer legítima y deben servirla. Estos hijos deben venerar a la mujer legítima como a su madre y llevar luto por ella; no, empero por su propia madre. El hombre debe amar mucho a su primera mujer, si quiere más a la segunda, se le puede denunciar y es apaleado. Los mandarines han de casarse con una mujer de otra provincia que no sea la de su mando. Tampoco pueden vender a sus hijos. Ningún mandarín va destinado a la provincia en que tiene su familia; ni puede ninguno adquirir tierras en el distrito que tiene a su cargo.

Una aspiración capital de los chinos es la de tener hijos que les puedan hacer exequias y honrar su memoria después de su muerte y adornar su sepulcro, acto que se repite con frecuencia, así como los llantos y ceremonias que deben hacerse en el entierro. En tales ocasiones, los parientes permanecen reunidos en salas abiertas, con frecuencia durante meses. En el caso de que un chino no tenga hijos de ninguna de sus mujeres, puede recurrir a la adopción, justamente para ser honrado después de su muerte. Porque es condición indispensable que el sepulcro de los padres sea visitado anualmente. Los llantos de pesar se renuevan todos los años y muchas personas permanecen en el mismo sitio uno o dos meses, para dar amplio curso a su dolor. El cadáver del padre que acaba de morir se conserva en casa con frecuencia hasta tres y cuatro meses; y durante este tiempo nadie debe sentarse en una silla, ni dormir en el lecho. También es frecuente que el hijo tenga el cadáver de su padre tres y cuatro meses en su casa, y viva todo este tiempo en el rigurosísimo duelo prescrito. Además de esto deben venerarse los antepasados. Toda familia tiene en China una sala de los antepasados, en la cual todos los miembros de la familia se reúnen anualmente; la edad tiene siempre la preeminencia. Las efigies de los que han ocupado altas dignidades se hallan puestas sobre un altar a un lado; los nombres de los varones y mujeres que fueron menos importantes para la

familia están escritos sobre tablillas; la familia entera plañe, ora y come junta, y los parientes pobres son hospedados por los ricos. Se cuenta que, como un mandarín que se había hecho cristiano cesase de honrar de este modo a sus antepasados, se expuso a grandes persecuciones por parte de su familia. Las relaciones entre el hermano mayor y los hermanos menores están tan exactamente determinadas como las relaciones entre el padre y los hijos. Los primeros tienen, aunque en menor grado, derecho a la veneración.

Nada se castiga tan duramente como la falta de respeto. Un chino que inculpare —con justicia— de un crimen a una persona superior a él, sería quemado o decapitado; injustamente, pero lo sería. Los hijos que faltan al respeto a su padre o a su madre, los hermanos menores que faltan al respeto a los mayores, reciben palos. Cuando un hijo o un hermano menor se queja de que su padre o el hermano mayor le ha maltratado, recibe cien golpes de bambú y es desterrado por tres años, si la razón está de su parte; y si no tiene razón, es estrangulado. El insulto a los padres se castiga con la decapitación; la ofensa de obra, con el descuartizamiento. La pena de muerte no siempre se ejecuta sencillamente entre los chinos. Sucede con frecuencia que un condenado es partido en pedazos. Si un hijo levanta la mano contra su padre, es condenado a que le arranquen la carne con tenazas candentes.

Estos hechos ilustran la exterioridad de la relación familiar, que está próxima a la *esclavitud* y se convierte en esclavitud. En China todos pueden venderse a sí mismos, y como nadie tiene sobre sí tanto poder como su padre, resulta que también el padre puede vender a sus hijos; únicamente no puede hacerlo si los compradores son gente ínfima o comediantes. Solo la primera mujer es, como hemos dicho, libre; las demás son concubinas compradas. El emperador puede, en caso de confiscación, entregarlas con sus hijos y bienes a otro, de quien se hacen esclavas. Esta confiscación es totalmente contraria al concepto de la propiedad, según nuestro modo de pensar. Sin embargo, la propiedad está asegurada por un derecho preciso, sobre el cual existen extensas leyes. Por lo demás, la introducción de la esclavitud, que debemos citar como el segundo punto de la falta de libertad

china, está en relación con las transformaciones que han tenido lugar en el derecho de propiedad.

En los tiempos más antiguos, la propiedad territorial era propiedad pública del Estado, el cual la distribuía a los padres de familia, a cambio de los diezmos u otras cuotas contributivas. Así fue durante veinte siglos. Entonces solo los prisioneros y los extranjeros eran en China esclavos; todos los chinos eran considerados como una familia, entre la cual la tierra era repartida por igual. Más tarde surgió la esclavitud. Esta institución se ha atribuido al emperador Schi-Loang-ti, el mismo que edificó la Gran Muralla en el año 213 antes de J. C. Este emperador mandó quemar todas las obras donde estaban los antiguos derechos de los chinos y sometió a su dominio muchos principados independientes, como ya hemos dicho más arriba. Sus guerras precisamente hicieron que las tierras conquistadas se convirtieran en propiedad privada de los dominadores y sus habitantes en siervos. Más tarde se hicieron poco a poco otra vez libres. Pero la esclavitud ha permanecido en las leyes y todos se llaman, por lo menos, esclavos del emperador. Las mujeres y los hijos de los criminales, sobre todo en el caso de alta traición, son condenados por los tribunales a la esclavitud. Pero la diferencia entre la esclavitud y la libertad es necesariamente pequeña en China; pues ante el emperador todos son iguales, esto es, igualmente degradados. Como no existen honores y nadie tiene más derecho que otro, reina la conciencia de la inferioridad, que se convierte fácilmente en conciencia de la abyección. El chino no considera como gran desdicha el venderse a sí mismo con toda su familia. Un pueblo, en el que todavía existe la esclavitud, no ha llegado a la conciencia de sí mismo ni conoce aún la libertad personal.

Otro punto es que las penas son, en su mayor parte, *castigos corporales*. Esto sería deshonroso entre nosotros; pero no lo es en China, donde el sentimiento del honor aún no existe. Una tanda de palos es muy fácil de aguantar y, sin embargo, es lo más duro para el hombre de honor, que no quiere verse tratado como un ser de sensibilidad corporal, sino que quiere ser considerado como dotado de más fina sensibilidad. Pero los chinos no conocen la subjetividad del honor. Son más susceptibles al castigo que a la pena, como entre nosotros los niños; pues el castigo tiende a la corrección y

la pena envuelve una verdadera imputabilidad. En el castigo, el fundamento de la abstención es tan solo el temor a la pena, no el sentimiento de la injusticia, ya que en este estadio no se puede suponer todavía la reflexión sobre la naturaleza de la acción. Entre los chinos, todas las faltas, tanto cometidas en la familia como contra el Estado, se castigan de un modo externo. Las penas corporales pueden considerarse, por una parte, como algo insignificante, ya que solo se refieren al lado externo, a la forma ínfima de la existencia, a la forma corporal. Pero en esto precisamente consiste lo más humillante, porque se expresa con ello que este lado externo es para el hombre algo que tiene poder sobre su interior. El hombre culto posee aspectos más importantes; un aspecto tan subordinado no se considera en él como importante. Hay otras penas en las cuales el hombre es considerado como un ser moral. Por eso entre nosotros el castigo corporal es contrario al honor. Los animales son amaestrados a golpes; también entre los niños tienen los golpes su sentido. Pero el hombre adulto no debe ser considerado como un ser sensible solamente a los castigos corporales, sino que tiene otros lados sensibles muy distintos, por los cuales puede ser aprehendido y castigado, cuando deba serlo. Mas en China todo mandarín puede mandar dar veinte golpes de bambú sin juicio formal; y por otra parte, no solo los ciudadanos están expuestos al castigo, sino también los mandarines e incluso los principales. Los virreyes, los ministros, los favoritos del emperador reciben castigos paternales de cincuenta a ochenta golpes de bambú. Quedan castigados y el emperador sigue siendo tan buen amigo de ellos como antes; ellos, por su parte, no lo toman a mal. También en otras ocasiones se golpea sencillamente. Cuando lord Amherst[64] fue introducido en el palacio imperial, los más altos funcionarios y los príncipes estaban reunidos en el mayor aparato. El gran maestro de ceremonias, un mandchú, deseando librar a la embajada de las grandes apreturas pegó con el látigo a los príncipes y generales para abrir paso.

Con la exterioridad de la pena se relaciona también la falta de *imputación*. Por lo que a esto se refiere, no existe la distinción entre acción intencionada y accidente casual y culposo, pues el accidente es tan imputable como la intención y se pierde la vida cuando se es la causa involuntaria de la muerte de una persona. La libertad subjetiva, el fin moral

de una acción, no es tenido en cuenta a este respecto. Esta indistinción entre lo casual y lo intencionado es lo que ocasiona la mayor parte de las diferencias entre los ingleses y los chinos, pues cuando los ingleses son atacados por los chinos o un buque de guerra, que se cree atacado se defiende y perece un chino, los chinos piden, por lo regular, que el inglés que ha disparado pierda la vida. Todo el que se relaciona de algún modo con el crimen, sobre todo con un crimen contra el emperador, es arrastrado también a la ruina; todos los parientes próximos del criminal son martirizados hasta la muerte. Un misionero cuenta que, habiendo aparecido una obra irrespetuosa contra el emperador, fueron condenados los impresores y aun los hombres que la habían transportado, sin conocer el contenido. También los lectores de esta obra sucumben a la venganza de la ley. Este es el aspecto temible de la imputación, o más exactamente de la no imputación: que se niega toda libertad subjetiva y actualidad moral en la acción. En las leyes mosaicas, donde *dolus*, *culpa* y *casus* no están tampoco exactamente diferenciados, hay, sin embargo, abierto para el matador culposo un asilo, en el cual puede refugiarse. En China es condenado lo mismo que el doloso.

Con esta confusión se relaciona, por modo peculiar, un giro que la sed de venganza privada toma aquí para satisfacerse. La vida no vale nada para el hombre que no tiene intimidad moral. Por eso no hay entre los chinos nada tan frecuente como el *suicidio*, sobre todo en las mujeres que se ahorcan a menudo por una sola palabra. Una muchacha se ahorca por la menor contradicción que experimenta; amenaza con matarse, como en Europa amenaza un ladrón con matar a quien le niega la bolsa. A causa de la frecuencia de los suicidios se han estrechado las bocas de los pozos en las ciudades, según cuentan los misioneros, a fin de que no puedan ser usados para arrojarse las personas en ellos. La causa del suicidio es generalmente un agravio sufrido. El chino siente la ofensa como algo absoluto; la ofensa le pone fuera de sí. Los chinos son sumamente sensibles a las ofensas y reaccionan vivísimamente a ellas; justamente porque se sienten impotentes contra ellas, pues si agrediesen o matasen al ofensor serían castigados con toda su familia. Su sed de venganza toma, pues, el camino del suicidio. Es lo bastante ingeniosa para hacer de la imputación su propio medio. La sed

de venganza tiende siempre a la muerte del adversario. Pero si el ofendido vertiera la sangre de su enemigo se expondría y expondría a toda su familia a perderse; o por lo menos, en caso de confiscación de la fortuna, la hundiría en la ignominia y la miseria; el homicida incurre además en la pérdida de las honras fúnebres. El ofendido, pues, se mata; con su muerte desvía la perdición sobre el ofensor, pues las leyes ordenan una muy rigurosa pesquisa de quién pueda ser culpable en un suicidio. Todos los enemigos del suicida son encarcelados y atormentados —véase cuántas cosas están entregadas al arbitrio de los mandarines—, para averiguar si no han sido, con alguna mala acción, la causa de que el infeliz haya tomado tan violenta resolución. Si se descubre que hubo una disputa o una injuria, es ejecutado el ofensor y toda su familia. De este modo el más débil puede hacer temblar al fuerte, y un hombre pésimo al varón más considerado, porque está seguro de que, en último término, lo peor es para el otro. Así sucedía antes entre nosotros con los soldados. Lo mismo pasa con los ceylaneses, que se vengan así en el baño. El chino que ha sufrido una ofensa prefiere matarse a matar a su adversario, pues en ambos casos ha de morir, pero en el primero conserva la honra de la sepultura y deja a su familia en seguridad y en la expectativa de obtener una indemnización y aun quizá todos los bienes del enemigo.

En suma, los chinos son bondadosos e infantiles, pero lo que se revela en su conducta recíproca no es la benevolencia, sino la cortesía llena de cumplidos. Son un pueblo dulce, obsequioso, ceremonioso; hasta las cosas más o menos indiferentes se hallan reguladas por exactas prescripciones. Por eso las *costumbres* de este pueblo tienen el carácter de algo que no surge de la propia intimidad. Los chinos son considerados como un pueblo menor de edad, y sus costumbres revelan falta de independencia. Con toda la grandeza de su emperador, el pueblo chino se desprecia a sí mismo, y más aún que lo desprecian los otros. Hay en los chinos esa conciencia de la abyección, de la que ya hemos hablado antes. La gran inmoralidad de los chinos guarda íntima relación con esta abyección. Son sumamente inclinados al robo y astutos, como los indios; son, además, de ágil complexión y muy hábiles en toda suerte de manejos de las manos. Son conocidos por engañar donde pueden; el amigo engaña al amigo y ninguno

lo toma a mal, si el engaño fracasa o llega a su conocimiento. Proceden en esto de un modo ladino y taimado, de manera que los europeos han de mirarse muchísimo en el trato con ellos.

b) La ciencia.—La falta de libertad interna, la falta de interioridad propia, es también el signo distintivo de la *ciencia* china. No existe una ciencia libre y liberal. Las ciencias son el interés directo de la inteligencia, que se procura en ellas la posesión de una riqueza; responden al interés de tener un mundo interior, de satisfacerse en sí. Esto falta en China totalmente. Los chinos no cultivan las ciencias por libre interés científico. Las ciencias son fines del Estado y entran en la administración del Estado, el cual determina todo lo que debe ser. El conjunto de los conocimientos es, pues, de naturaleza empírica, no teórica; ni existe tampoco el interés por los pensamientos, sino que estos se hallan esencialmente al servicio de lo útil y provechoso para el Estado. La esfera científica es un medio para el Estado y, en este sentido, el Estado la tiene bajo su poder. Al hablar de las ciencias chinas nos sale al encuentro la gran fama de su desarrollo y antigüedad. Hoy, sin embargo, ha cambiado mucho la alta opinión que se tenía de ellas antes. Vemos, sin duda, que en China las ciencias gozan de una muy grande estimación —estimación pública—, siendo enaltecidas y fomentadas por el Estado y el Gobierno. El emperador mismo está a su cabeza; es en realidad, especialmente en la dinastía mandchú, culto y erudito, y compone con frecuencia obras literarias, dísticos y tratados. Tiene junto a sí varios tribunales, a los que está confiado el fomento de las ciencias. Una de las más altas autoridades del Estado es la Academia de Ciencias. El emperador mismo examina a sus miembros, los cuales habitan en palacio, siendo en parte secretarios, en parte historiadores del imperio, físicos y geógrafos. Cuando se proyecta una nueva ley, la Academia debe emitir su informe, el cual ha de empezar por una historia de las antiguas instituciones o, si el asunto está en relación con un país extranjero, por una descripción de este país.

Los sabios trabajan bajo la inspección del emperador y redactan principalmente enciclopedias, para las cuales este escribe los prólogos. El emperador nombra también los secretarios que llevan su pincel. Las nuevas

ediciones son en China asuntos de Estado. Entre los últimos emperadores, Kien-long se ha distinguido singularmente por sus conocimientos científicos. Ha escrito mucho; pero se ha destacado mucho más todavía por la reedición de las obras maestras de China. La colección entera se ha calculado en 368.000 volúmenes; pero estos volúmenes no encierran tanta materia como los nuestros. Es indispensable que los volúmenes se hallen completamente libres de faltas. Un príncipe imperial estaba al frente de la comisión encargada de corregir las erratas de imprenta. En las actas se especifica cuántas faltas se han escapado a este y aquel mandarín; por las cuales han sido castigados con tantos o cuantos palos. Cuando la obra ha pasado por todas las manos, vuelve, de nuevo al emperador, que castiga duramente toda falta cometida. Los chinos recogen todo papel escrito, por respeto a la sabiduría, y arrojan al río las hojas que ya no tienen valor. Los mandarines consideran esto como un deber que el emperador les encarece mucho. Los sabios pagan a ciertos hombres encargados de recoger el papel, para que no sea profanado.

Así, pues, aunque las ciencias parecen sumamente honradas y cultivadas, la educación científica no es obra libre general de los individuos, sino en esencia un asunto del Estado. Le falta el libre suelo de la interioridad; no debe su impulso a los particulares intereses de los individuos y resulta forzosamente limitada. Causa de esto es también la peculiar *escritura*, que está en uso entre los chinos, la cual constituye un gran obstáculo para el desarrollo de las ciencias. O más bien, a la inversa: los chinos carecen de un instrumento mejor para la exposición y comunicación de su pensamiento, porque no existe entre ellos el verdadero interés científico. Como es sabido, su escritura es jeroglífica, esto es, no tiene como nosotros un signo para cada sonido, ni ponen ante la vista las palabras habladas, sino que los signos reproducen las representaciones mismas. Los signos de nuestra escritura son signos de los signos de las representaciones; los de los chinos son signos directos de las representaciones y sus determinaciones intelectuales. Esto parece al pronto una gran ventaja y ha seducido a muchos grandes hombres, entre ellos a Leibniz; pero es justamente lo contrario de una ventaja. El efecto de semejante escritura sobre el *lenguaje oral* es ya muy desfavorable. Nuestro

lenguaje oral se desenvuelve con precisión, principalmente porque la escritura tiene para los diversos sonidos signos, que aprendemos a pronunciar de un modo preciso, mediante la lectura; limítase con esto la diversidad de los sonidos. Los chinos, a quienes falta semejante medio de educar el lenguaje oral, no modifican los sonidos de un modo preciso y representable con letras y sílabas. Su lenguaje oral se compone de un número no muy considerable de palabras monosílabas, que se usan con más de una significación. La diferencia de sentido se expresa ya por la ilación, ya por el acento o la pronunciación rápida o lenta o suave o fuerte. El oído de los chinos aprecia en esto diferencias muy finas. Así «po» tiene, según el sonido que se le de, once distintas significaciones: vaso, hervir, ahechar el trigo, cortar, regar, preparar, mujer vieja, esclavo, hombre liberal, persona lista, un poco.

Entre nosotros se ha querido ver la utilidad de una escritura jeroglífica, en que las distintas naciones podrían aprender este lenguaje de signos y entenderse mutuamente, aun sin entender los respectivos lenguajes orales. Leibniz ha preconizado el uso de este lenguaje de signos en Europa, especialmente con la idea de que podría facilitar la relación entre los sabios. Pero la difusión de una cultura científica en la propia nación se dificultaría infinitamente con esta forma del lenguaje escrito. Nuestro lenguaje escrito es muy sencillo de aprender, puesto que descomponemos el lenguaje oral en unos 25 sonidos (y este análisis da precisión al lenguaje oral, limitando la cantidad de los sonidos posibles, por eliminación de los sonidos oscuros intermedios) y solo tenemos que aprender estos signos y su enlace. Cuando entre nosotros un individuo conoce los 25 signos de los sonidos y es capaz de comprender su unión, todos los escritos le son accesibles. Las representaciones en cambio son infinitamente más diversas que los elementos con los cuales nosotros componemos las palabras. Para poder decir que un chino sabe leer, se calcula que necesita conocer, por lo menos, 9.000 signos; de un modo más exacto se fija el número de los signos necesarios para el uso corriente en 9.353, y aun en 10.516, si se cuentan los introducidos modernamente. El número de los caracteres para las representaciones en general y sus asociaciones, tal como se encuentran en

los libros, ascienden a 80 o 90.000. Pero de estos a su vez salen nuevas asociaciones de signos; que propiamente no tienen fin.

Como consecuencia de esto los libros son también muy raros y costosos de adquirir. Ya por ello resulta difícil instruirse. Las mejores obras son editadas por el emperador y regaladas a algunos individuos o cedidas a las autoridades, ciudades, etc. Un individuo, que no se dedique a los estudios prescritos para llegar a mandarín, tiene pocas oportunidades para adquirir una educación científica. El puro interés por el saber no resulta así favorecido. La investigación científica no puede tener el libre carácter que tiene en Europa, especialmente respecto de la política. Se desvanece, pues, la gran fama de la ciencia china.

La ciencia permanece en China reservada al servicio del Estado; su estudio, que se estimula y es necesario para llegar a la clase de los mandarines, se limita a los *King* y sus comentarios, a las *leyes del imperio*, a la *moral* y a la *historia*. La matemática y la física están en China muy atrasadas, muy a la zaga de las ciencias europeas correspondientes. La educación toda se refiere, principalmente, a la moral; también la historia es para los chinos un manual de moral. Por lo demás, la historia de los chinos solo comprende los hechos escuetos, sin ningún juicio ni razonamiento histórico. La jurisprudencia solo expone, asimismo, las distintas leyes y la moral los distintos deberes, sin preocuparse de una íntima fundamentación de ellos. La figura más célebre de la ciencia china es Kong-tzé (Confucio), en cuyas obras se basa la enseñanza de la moral. Confucio es un moralista; no propiamente un filósofo de la moral. Fue un honrado ministro durante algunos años y peregrinó después con sus discípulos. China le debe la redacción de los *King* y muchas obras propias sobre moral: estas constituyen la base de la vida y la conducta de los chinos y, en especial, de la educación de los príncipes. Son de la misma índole que los Proverbios de Salomón; muy buenas, pero no científicas. Nosotros las conocemos bien ahora: Marshman[65] las ha traducido. Pero los entendidos dicen que hubiera sido mejor para la fama de Confucio no traducirlas. Se encuentran en ella, sin duda, rectas sentencias morales; pero hay también un sermoneo, una reflexión y un dar vueltas a los temas, que no logra elevarse sobre la

vulgaridad. No se le puede comparar con Sócrates u otros pensadores semejantes. Tampoco fue un legislador como Solón.

Sobremanera altos se han juzgado los conocimientos de los chinos en *astronomía*, teniéndolos por algo muy perfecto. Delambre[66] y Laplace[67] han asentido a estos juicios, atribuyendo a los chinos el mérito de una larga serie de observaciones, a las cuales falta, sin embargo, la exactitud de las europeas, y tradiciones sobre el curso de los astros y la revolución del sol. Han calculado con bastante exactitud la duración del año en trescientos sesenta y cinco y medio días. También han descubierto que la luna hace en diecinueve años 235 revoluciones en torno a la tierra. Pero han aprendido de los sabios europeos la teoría de los telescopios y la óptica; los términos técnicos de esta rama proceden de Europa. Los chinos tienen tubos, pero sin cristales; los telescopios con cristales son regalos que no utilizan, porque antes no era costumbre usarlos. Los resultados más finos de la observación, como, por ejemplo, los referentes a la precesión del equinoccio de primavera, han llegado a su conocimiento, relativamente tarde; según los datos de Delambre, 550 años después de Hiparco, que ya estaba familiarizado con ellos. Es también posible que su conocimiento les haya venido de Grecia. En la descripción del viaje de lord Macartney, cuenta Staunton[68] que entre los chinos se conservan instrumentos de alta antigüedad, semejantes a las esferas con que trabajaban los griegos; por lo cual sospecha que hayan llegado a ellos desde Bactriana. Pero los chinos no sabían cómo había que usarlos, ni lo que se podía hacer con ellos. Sus cálculos de los eclipses de sol y de luna descansan en una larga serie de observaciones; pero no son tan antiguas como se ha dicho. En el *Schu-King* se mencionan dos eclipses de sol en un espacio de tiempo de mil quinientos años. No podemos llamar esto propiamente ciencia. Tampoco les importa la astronomía como ciencia; lo importante es la confección del calendario. Se trata de fijar las fiestas y los eclipses de sol y de luna; estos deben ser indicados cuidadosamente, en los calendarios, por los astrónomos de la corte. La mejor prueba de lo que pasa con la ciencia astronómica de los chinos es que los calendarios están hechos allí por los europeos hace ya varios siglos. En tiempos anteriores, cuando los astrónomos chinos redactaban todavía el calendario, sucedía, con bastante frecuencia, que

hacían indicaciones falsas sobre los eclipses de luna y de sol. Pero los astrónomos que habían cometido tales errores perdían la vida. La astronomía es, pues, asunto de Estado.

En *física*, los chinos tienen fama de haber conocido pronto el imán y el uso de la aguja imantada. Dicen los chinos que la brújula señala al Sur; esto no es más ni menos exacto que decir que señala al Norte, como decimos nosotros. En cambio, la bomba, el sifón, la máquina neumática, el reloj, la máquina eléctrica, han sido conocidos en China gracias a los europeos. Los chinos no conocen aún las teorías correspondientes a esos aparatos. En el palacio imperial se encuentran, junto a excelentes telescopios, magníficos relojes de péndulo; pero no se utilizan. Los chinos tienen observaciones meteorológicas desde hace dos mil años; pero no conocen el barómetro ni el termómetro.

En *geometría*, conocen la relación de la circunferencia al diámetro, de un modo aproximado, conseguido por medidas; el teorema de Pitágoras les es conocido empíricamente también, sin la demostración. Calculan muy bien, principalmente con máquinas de calcular; pero no saben nada de álgebra. Los jesuitas son los primeros que han hecho imprimir en China tablas de logaritmos y de senos.

En *medicina*, proceden de un modo puramente empírico; pero han descubierto de este modo algunas cosas que han causado sensación en Europa; la aguja de oro fina es uno de estos descubrimientos de los chinos. El punto culminante de su arte médica consiste en estimular los humores y hacer tomar al enfermo ciertas posiciones. Todo esto va unido a la más grosera superstición. Los conocimientos químicos que poseen se reducen a los indispensables para la práctica.

Tienen ingenio para las *construcciones mecánicas* sencillas, y con frecuencia más habilidad que los europeos; pero esto no es ciencia. Han practicado la imprenta antes que los europeos; pero siguen actualmente grabando las letras en planchas de madera e imprimiendo con ellas; ignoran las letras movibles[69]. Es histórico que han descubierto una clase de pólvora antes que los europeos; pero los jesuitas hubieron de fundirles los primeros cañones y sus fusiles están hechos, aun hoy, del modo más arcaico y grosero. Se enorgullecen, además, de no dar entrada a las ciencias de los

europeos. En las provincias meridionales trafican con barcos propios; mas estos barcos son de una construcción inadecuada y zozobran muchas veces. Un comerciante de Cantón, que quiso construir un barco europeo, fue duramente castigado y el barco destruido en seguida por orden del gobernador. Los europeos son tratados como mendigos, puesto que se han visto obligados a abandonar su patria y a buscarse la subsistencia en otro país. En cambio los europeos, precisamente porque tienen espíritu, todavía no han logrado igualar la habilidad exterior y perfectamente natural de los chinos. Los barnices, la elaboración de los metales, y en especial el arte de conservarlos extremadamente delgados al fundirlos, la fabricación de la porcelana y otras muchas cosas siguen siendo de primer orden en China.

Su talento mecánico se revela en muchas construcciones prácticas, puentes, máquinas de sacar agua, que son admiradas por los europeos. Saben imitar también con gran exactitud los productos europeos. Se distinguen en la fabricación de chucherías que causan asombro, por ejemplo colecciones de insectos, fabricados con arte extremo en delgadas laminitas de cobre, trabajado en hueco. Testimonio de su grandísima habilidad en la fundición del bronce es una torre de quince pies de altura y nueve pisos, con muchos adornos, que fue fundida de una vez. Lo exquisito de sus trabajos en porcelana es universalmente conocido. Sus fuegos artificiales son artísticos y brillantes, según las noticias de los ingleses. La danza constituye un estudio capital y está muy desarrollada. Su jardinería es célebre. Poseen, según se dice, los más hermosos jardines, especialmente al otro lado de la Gran Muralla. Los lagos, los ríos, los palacios de recreo, los baños, etc., están deliciosamente instalados y reunidos, secundando a la naturaleza con el arte.

Respecto del *arte* es claro que el arte ideal no es su terreno. Un ideal no entra en una cabeza china. La estética les es desconocida. Lo ideal exige ser concebido por el espíritu libre; no prosaicamente, sino de tal modo que la idea sea aprehendida y dotada a la vez de un cuerpo. Todavía no ha sido dado a este pueblo expresar lo bello como bello; mas tiene una insólita habilidad para la imitación, la cual ejercita no solamente en la vida diaria, sino también en el arte. Su literatura poética es rica; tienen una multitud de comedias en las cuales predominan los intereses de su vida común.

Muestran gran exactitud y destreza en la pintura de paisaje y también pintan retratos; pero les falta la perspectiva y el claroscuro. Llevan muy lejos la exactitud en el detalle; así un pintor preguntaba a sus discípulos cuántas escamas tiene una carpa desde la cabeza hasta la cola y cuántas incisiones hay en las hojas. Sus representaciones de la naturaleza son, pues, muy exactas y diestras; pero carecen de gusto. El pintor chino copia bien los cuadros europeos, como todo; conoce realmente las escamas de la carpa y las incisiones de las hojas; sabe cuál es la forma de los distintos árboles y la curva de sus ramas. Pero lo sublime, lo ideal y lo bello no es el terreno propio de su arte y habilidad. El arte chino resulta tan falto de espíritu como la constitución china.

c) La religión.—Esta falta de espíritu es también el signo distintivo de la *religión china*. El emperador es el jefe del Estado y de la religión. La religión es, pues, en esencia una religión del Estado y no lo que nosotros llamamos religión. Religión es, para nosotros, la interioridad del espíritu en sí, por cuanto el espíritu se representa lo que constituye su última esencia. En esta esfera el hombre se halla sustraído al Estado; refugiándose en su interioridad, puede escapar al poder del gobierno temporal. Pero en China la religión no ha llegado a esta altura. La verdadera fe solo es posible allí donde los individuos existen en sí y para sí mismos, independientemente de un poder coactivo externo.

Hay que distinguir la religión del Estado y la lamaista, de la cual se hablará más tarde. La relación del emperador de China con el Dalai Lama no ha llegado a constituirse en religión del Estado; se la puede llamar la religión superior y desinteresada, por cuanto es íntima y espiritual. La religión del Estado no es cosa íntima y ajustada al sujeto. El individuo tiene, en la religión, un valor infinito, que queda sustraído o puede quedar sustraído al gobierno finito. Pero en China el individuo no tiene ni asomo de esta independencia. Es, pues, dependiente en la religión; y dependiente de seres naturales.

La religión de los chinos no ha sido cabalmente estudiada por los misioneros católicos, imbuidos de prejuicio en pro de su propia religión. La religión del Estado, que debe distinguirse de la religión privada, es

patriarcal en un aspecto; pero tiene además otros aspectos distintos de este. Es ante todo la vieja y sencilla religión en que el hombre honra a Dios como señor de todo, como simple, eterno, bondadoso, justo, como el que premia la bondad y la virtud y castiga la maldad y el crimen. La riqueza de la naturaleza queda desterrada de esta representación de la esencia divina. La justicia y la bondad son modos de la actividad de lo absoluto; pero no se dice aquí qué cosa sea lo absoluto. Semejantes determinaciones generales no sirven de nada en la religión. Bellas máximas, como la de que los buenos son felices y los malos desgraciados, son harto fáciles de encontrar. Pero no se trata de tales generalidades. Se trata de los deberes que tenemos para con Dios; no de los caracteres abstractos que podemos adjudicar a este Dios. Y surgen las preguntas: ¿qué es obrar rectamente? y ¿en qué consiste la recompensa del obrar recto, la beatitud? Mas estas preguntas acerca de lo justo solo surgen cuando el hombre ha llegado a la conciencia de lo universal. Por eso ni hubo ni hay justicia entre los africanos. Lo recto, lo justo, es lo que las constituciones, las leyes y las costumbres prescriben. Por tanto, no se puede considerar la religión como independiente del Estado. Cuando el hombre todavía no ha logrado su libertad; mientras vive en un Estado despótico, no tiene la representación de Dios, no tiene la representación de que Dios es en sí libre, de que es un espíritu absoluto. El hombre no ha descendido todavía al fondo de sí mismo; no ha descubierto en ese fondo problemas que sean dignos de solución. En el estado patriarcal, la elevación religiosa del hombre es simple moralidad y buena conducta. Lo absoluto es o la simple regla abstracta de este bien obrar —la eterna justicia— o el poder de esta. Fuera de estas simples representaciones no hay otras relaciones del mundo natural con el hombre, no hay otras exigencias del espíritu subjetivo. Los chinos, en su despotismo patriarcal, no necesitan ninguna de estas relaciones con el Ser Supremo, que ya están contenidas en la educación, en las leyes de la moralidad y de la cortesía, en los mandatos y gobierno del emperador.

Así el principio de la religión china del Estado es la dependencia del hombre respecto de un poder superior. En la verdadera religión, por el contrario, el individuo es libre. Aquella dependencia externa es esencialmente una relación con objetos naturales. Donde se encuentra el

elemento espiritual, existe libertad. Pero lo genuino de los chinos es que veneran lo natural como si fuese lo supremo. Lo mismo acontece a sus metafísicos. Existen muchas teorías o, como diríamos nosotros, filosofías acerca de Dios, la causa primera, la verdad de las cosas. Pero todas se expresan por medio de representaciones materiales; su principio no es nunca lo espiritual, sino el Supremo Ser natural. Se representan como un elemento motor el aliento que ha operado sobre el principio material independiente, poniéndolo en fermentación. De esto dicen que ha nacido la materia en reposo y en movimiento. Los filósofos no pasan de aquí; el objeto de su especulación es siempre puramente material.

Lo uno, que la religión china considera como el Ser Supremo, es *Tien*, el Cielo, que significa la naturaleza en general. La naturaleza es contemplada en el cielo, porque del cielo depende todo; del cielo dependen la sucesión del día y la noche, las estaciones, la prosperidad de las cosechas. Frente a esta exterioridad de la naturaleza, que es útil o nociva al hombre, significa el cielo el poder interno, del cual la naturaleza depende, y a quien los hombres piden todo lo natural y, en primer término, la bienandanza. Esta se halla en relación con la conducta del hombre. Pero el bien obrar no es cosa de la conciencia, sino una conducta meramente externa, prescrita por la ley.

El emperador es la cabeza de esta religión natural; es hijo del cielo. Los individuos no se acercan por sí mismos al cielo; el emperador es quien, al frente de su pueblo, intercede por ellos con el cielo, ofrendando al cielo en su propio nombre y en el de su pueblo. A tal fin hay establecidas determinadas fiestas, en las cuales el emperador, rodeado de toda su corte, hace un sacrificio, reza, dando gracias al cielo e impetrando sus bendiciones. Tales fiestas tienen lugar en los solsticios de invierno y de verano, y en el equinoccio de primavera. Debería celebrarse propiamente una cuarta fiesta en el equinoccio de otoño; pero se verifica antes, porque existe un rescripto de un emperador, anunciando no querer esperar hasta el otoño para dar gracias al cielo por la fecundidad de la tierra. En el equinoccio de otoño, el emperador abre un surco con el arado de oro, y la emperatriz inaugura el cultivo de los gusanos de seda, de cuyos capullos se hacen los vestidos del emperador. Como se ve, estas fiestas son fiestas de la

naturaleza. En consonancia con este carácter, celebrábanse antiguamente en cuatro montañas, situadas en la dirección de los cuatro puntos cardinales, y en una quinta montaña que estaba en el medio. Otras fiestas se organizan con motivo de los eclipses de sol y luna. Mientras los mandarines observan al fenómeno, el pueblo debe permanecer postrado, con la frente sobre el suelo.

Por cuanto el cielo es considerado como el poder general de la naturaleza, que a la vez fomenta todo bien, podría interpretarse esta representación en el sentido del Dios espiritual, del Señor de la naturaleza (nosotros decimos, por ejemplo, el cielo nos proteja). Pero en China todavía no es así. En China la conciencia individual, considerada como sustancial, es decir, el emperador mismo, es el poder, y los chinos no entienden, evidentemente, por *Tien*, sino lo que nosotros llamamos simplemente el cielo o la naturaleza en general. Las más acerbas discusiones han surgido a este respecto entre los misioneros católicos de las órdenes de los jesuitas, franciscanos y agustinos. Los jesuitas afirmaban que el nombre de *Tien* podía usarse en la predicación para designar al verdadero Dios; negábanlo las otras órdenes y acusaron a los jesuitas ante el Papa de dar al Dios cristiano un nombre que, en el sentir de los chinos, no significa sino el cielo, como poder de la naturaleza. Términos semejantes, que designan representaciones paganas, no deben —decían— usarse para nombrar la representación cristiana de Dios. El Papa envió a un cardenal pura que hiciese una investigación; este cardenal murió allá; un obispo, enviado después, decretó que el nombre de *Tien* no debía usarse para nombrar a Dios, sino que Dios debía designarse más bien con los términos de *Tien-ti*, el Señor del Cielo. En realidad, *Tien* no es un Dios espiritual.

Otro punto de discusión surgió entre los misioneros a causa del culto chino a los antepasados. Los jesuitas ponían el culto a los antepasados en el mismo plano que el culto católico a los santos, y buscaban apoyo en él para la predicación. Los otros, en cambio, sostienen que los santos, considerados como intercesores de los cristianos, son algo completamente distinto de los antepasados chinos. Renuévase aquí la misma disputa que se produce sobre las representaciones religiosas de todos los pueblos antiguos; por ejemplo, la cuestión de si los persas, al adorar la luz como principio supremo,

pensaban en la luz del pensamiento o en la luz natural. Igual es también la cuestión de si Osiris es para los egipcios simplemente el Nilo o el símbolo de algo interno. Esta disputa respecto de las mitologías dura todavía hoy. Hay que conceder que por mucho que el elemento sensible y el pensamiento puedan mezclarse en las representaciones de una religión, los pueblos poseen, sin duda, a la vez, lo sensible y el pensamiento. El hombre no puede permanecer sujeto a lo sensible únicamente; necesita tener además algo interior. Y tan pronto como el pensamiento penetra hondamente en el objeto, ya existe algo pensado, algo universal.

En conjunto, la religión china se refiere solamente a una sustancia natural. Pero si se refiere a una sustancia, refiérese a algo espiritual. Ahora bien: este elemento espiritual puede tomarse en diversos sentidos, y entre estos sentidos habrá alguno que sea realmente espiritual. Así el emperador Khang-hi mandó poner en el frontispicio de una iglesia, edificada pollos jesuitas, en el año 1711, las tres inscripciones siguientes: primera: «Al verdadero principio de todas las cosas»; segunda: «No ha tenido principio ni tendrá fin; ha creado todas las cosas y conserva todas las cosas»; y tercera: «Es infinito, es infinitamente bueno y es infinitamente justo y lo rige todo con sumo poder.»

El sucesor de Khang-hi, habiéndole varios mandarines indicado, con ocasión de una mala cosecha, que no había habido tal cosecha mala en los lugares donde se había expuesto el retrato de un gran general, publicó un edicto en el cual manifestaba que no había sido su propósito que los pueblos realizasen actos como ese de exponer el retrato de un general; porque en el mundo rige una conexión moral infinita y cuando sobreviene una plaga, como la esterilidad, lo que el hombre debe hacer es retirarse a su interior y preguntarse si no ha cometido alguna falta; que así lo hace él mismo, el emperador, cuando sabe de alguna calamidad semejante, y se pregunta qué habrá hecho para haberla atraído sobre su imperio. Estas ideas son de todo punto análogas a las que se encuentran en el Antiguo Testamento. Mas también esta moralidad es algo externo. La relación del emperador con el cielo se imagina del modo siguiente: el emperador por su buena conducta recibe la bendición del cielo; las malas cosechas y todas las calamidades tienen por causa la conducta inmoral de los habitantes y en particular del

emperador; la prosperidad de las cosechas, la fecundidad del año se explican por una conexión moral. Pero esto es por sí mismo muy ambiguo. Esta conexión se encuentra también en la religión cristiana; pero aquí está esencialmente subordinada y es la representación de que la vida temporal solo constituye una parte del todo, en que debe colocarse el destino del hombre.

Así entre los chinos hay en el fondo una especie de magia refinada: la conducta del hombre es lo absolutamente determinante. Si el emperador se conduce bien, el cielo está obligado a procurar su bienandanza. Lo supremo es por tanto únicamente lo que los hombres hacen, lo que hacen obedeciendo a su albedrío. Pero esta relación moral no cambia en nada la circunstancia de que lo supremo para la religión del Estado de los chinos no es sino el poder, la naturaleza en general. El emperador es la cabeza; solo él es el mediador entre el cielo y sus súbditos. El cielo no tiene inmediata relación con estos y sus negocios particulares.

De aquí se deriva el segundo aspecto de la religión china. Puesto que la relación general del imperio con el cielo se basa en el emperador, este sabe que depende únicamente del cielo. Cuanto concierne a las relaciones particulares con la naturaleza parece, pues, sometido a la orden y voluntad del emperador. Tal sucede con el bienestar particular de las distintas provincias, ciudades, aldeas e individuos. Este bienestar se halla confiado a distintos genios, sometidos al emperador, quien, adorando solo al *Tien*, rige el imperio todo de los espíritus. De este modo el emperador resulta también el verdadero legislador del cielo.

Los chinos adoran, pues, además del *Tien*, una gran multitud de genios, *Schen*, divinidades de los distintos objetos naturales. Lo absoluto, en efecto, no puede ser simplemente lo universal indeterminado. Lo particular y determinado debe también estar afirmado y ser conocido en lo absoluto uno. Nuestra razón, para concebir por ejemplo el movimiento del sol, ha de hacerlo de tal suerte que una ley sea el alma de ese movimiento. La ley es universal; y sin embargo no es sino el caso particular (aquí el movimiento del sol) elevado a la universalidad. Lo particular es referido de esta manera a lo uno y universal. Ahora bien, como entre los chinos lo particular y determinado no está dado todavía en lo universal, resulta que aunque cae

fuera de este, trata sin embargo de elevarse a él. La máxima elevación de lo particular a lo universal consiste entonces en que las representaciones particulares toman figuras determinadas. Estas figuras son los genios de todas las cosas: del sol, de la luna, del día, de la noche, de la hora, del minuto, etc. Cada uno de los cinco elementos tiene su genio, que se distingue por un color especial. La soberanía de la dinastía que ocupa el trono de China depende también de un genio; el cual tiene el color amarillo. Cada provincia y cada ciudad, cada montaña y cada río poseen un genio determinado. Hay genios distinguidos y otros inferiores; los hay benéficos y malignos. El emperador, hijo del *Tien*, señala a estos *Schen* sus cargos. En el calendario del Estado, en el cual figuran los funcionarios de los diversos distritos, está indicada también la jerarquía de los genios que deben mandar cada año y a los que ha sido confiado tal arroyo, tal río, etc., por disposición del emperador. Cuando en una provincia ha sucedido una calamidad o se ha malogrado la cosecha, impútasele el caso al *Schen* que, en castigo, es borrado del calendario del próximo año. Queda entonces depuesto, como un mandarín; otro ocupa su lugar y el emperador publica una declaración sobre lo sucedido. En un cambio de dinastía, un emperador cambió completamente los cargos de los genios; de todo lo cual existe una larga relación.

Con la religión se une, pues, la superstición. Esta se basa precisamente en la falta de independencia interior y supone lo contrario de la libertad del espíritu. Los chinos son supersticiosos en sumo grado. Todo mal natural da pábulo a una superstición, la cual tiene ilimitado alcance. La superstición se ha difundido de un extremo a otro y lo ha inficionado todo. En toda empresa se consulta a los adivinos. Los chinos son especialmente supersticiosos respecto a los lugares. Sin embargo, no se sabe de cierto a qué religión pertenecen estas prescripciones. El emplazamiento de la casa y sepultura causa las mayores preocupaciones a los chinos, que meditan el asunto muchos años. Cuando se construye una casa, este hecho puede causar al vecino los mayores disgustos; si la casa nueva forma tal o cual ángulo con la otra se describen círculos, se hacen ofrendas, se implora a los genios, para desviar el daño que nace de la vecindad. Cuando los ingleses construyeron almacenes en Cantón, causaron grandes apuros y fatigas a los

chinos de su vecindad. En el *Y-King* están indicadas ciertas líneas que designan las formas y las categorías fundamentales; por eso este libro se llama también el libro de los destinos. Se atribuye cierta significación a la combinación de estas líneas y se profetiza sobre esta base. O se arroja al aire cierto número de palitos y se predice el destino según el modo de que caen. Los chinos tratan de impedir o de conseguir por medio de la magia lo que para nosotros es indiferente o está sujeto a una causa natural. Todo esto pertenecería más bien a un capítulo que debiera intitularse: la falta de espíritu de los chinos.

Hay imágenes escultóricas de los genios, cada uno de los cuales es adorado a su modo. Son horribles ídolos, muy alejados del arte; pues nada espiritual se representa en ellos. Son, por tanto, simplemente espantosos, terroríficos, negativos. El objeto del arte es lo espiritual, lo divino; la misión del arte es representar lo espiritual en el material sensible. Pero donde lo religioso no es espiritual, sino solamente poderoso, espantoso y temible, también su representación ha de resultar espantosa. Los genios tienen innumerables templos. El servicio de estos templos se halla a cargo de un numeroso cuerpo sacerdotal. Parte de los sacerdotes o bonzos viven en monasterios, de los cuales hay una multitud junto a los templos; por consiguiente viven en celibato. También hay conventos de monjas. Los bonzos son consultados en todas las necesidades y aprovechan la superstición del pueblo para acumular riquezas. Adivinan, conjuran los genios, determinan el emplazamiento de las casas y los sepulcros. No pagan impuestos, ni censos por sus propiedades; su número ha aumentado mucho, debido a las ventajas de su posición. Por lo demás gozan de escasos honores. Un emperador ha secularizado muchos miles de monasterios, obligando a los sacerdotes a volver a la vida seglar, y gravando sus bienes con tributos. Tampoco se conceden muchos honores a los templos. En ellos se representan las comedias. La embajada inglesa de Lord Macartney fue incluso alojada a veces en templos, que se usan como posadas. También establos se colocan en los templos.

El *Tien* es el único Señor; pero esta unidad no es concebida, como se ve, de un modo polémico, de tal suerte que nada se tolere junto a ella; antes bien hay muchas cosas que caben a su lado. Así los fieles de otras religiones

viven pacíficamente en el país. Los judíos son numerosos en China y hace más de mil años que hay allí una gran cantidad de mahometanos. Tampoco se impide a los cristianos la propagación de su doctrina, salvo cuando su religión ha parecido implicar una desobediencia a las ordenanzas del imperio chino. Por otra parte hay muchas sectas en China. Surge aquí una dificultad histórica para el conocimiento de la religión china, debida a la diversidad de las sectas, de las cuales unas existen por sí mismas y otras se hallan ligadas a la religión del Estado. Nos referimos principalmente a la religión de Fo y del Dalai Lama. La religión de Fo tiene su sede más allá del Ganges; la del Dalai Lama, en el Tíbet. Hablaremos más adelante de ellas con detenimiento. Ambas tienen la representación de un espíritu, que conciben, empero, como un hombre.

El Dalai Lama es un hombre, un hombre sin duda mortal, pero que se reencarna siempre de nuevo. Los sacerdotes lo reconocen por determinadas señales. Esta creencia de que un hombre presente y vivo sea el asiento de la divinidad, tiene relación con la religión de Buddha. El culto del Dalai Lama está muy extendido en China. La familia imperial, especialmente la dinastía mandchú, lo profesa.

Es aún dudoso si la religión de Fo, que está asimismo muy difundida, es idéntica al budismo. Su representación capital es la metempsícosis, según la cual todas las formas solo son manifestaciones de lo Uno. Con esto coincide la doctrina de la transmigración de las almas, que da motivo a muchas supersticiones. Los sacerdotes de Fo emplean mil medios para sustraer a un hombre al purgatorio, al estado inferior. Deber capital de los partidarios de esta religión es honrar a los muertos. Ponen lo supremo en la nada y enseñan que el hombre debe despojarse de todos los pensamientos particulares y hundirse enteramente en el vacío, en la inmovilidad. Fo mismo es considerado como un muerto. Lo supremo consiste en unirse con él, mediante el desprendimiento de todo. Este reposo se llama *nirvana* y en relación con este vacío considérase la nada como la absoluta verdad. El hombre debe entregarse a esta nada y sumergirse en ella.

Basadas en esta religión hay varias especulaciones abstractas, que pueden considerarse como la filosofía de los chinos. Sus conceptos fundamentales son muy antiguos. Ya hemos dicho que el *Y-King* trata de la

unidad, la dualidad, etc., sobre la base de las rayas, que sirven de signos para las representaciones más abstractas. Los chinos sabios, que son llamados ateos por los misioneros, conciben la primera unidad, el ser abstracto, como entendimiento primitivo, íntima esencia del mundo, el cual se puede llamar también destino, algo así como las leyes de la naturaleza, o como aquello mediante lo cual es producida la naturaleza. El pensador que ha desenvuelto esta filosofía es Lao-tse[70]. Su principio es la razón, *Tao*, esa esencia que yace en el fondo de todo y lo produce todo. Conocer sus formas es entre los chinos la ciencia suprema; esta no tiene, sin embargo, ninguna relación con las disciplinas que conciernen al Estado. La obra de Lao-tse, el «Tao-te-king», es famosa. Confucio visitó en el siglo VI antes de Jesucristo a este filósofo para testimoniarle su veneración. Aunque todo chino es libre de estudiar esta obra filosófica, hay, sin embargo, una secta especialmente dedicada a ello, que se denomina Tao-tse o los adoradores de la razón. Estos se apartan de la vida civil. Hay mucho fanatismo y misticismo en sus pensamientos. Creen que quien conoce la razón posee un instrumento universal; que la razón puede considerarse como absolutamente poderosa y comunica a su poseedor un poder sobrenatural, de suerte que le capacita para elevarse al cielo y no ser jamás presa de la muerte (poco más o menos como se hablaba antaño entre nosotros de un elixir universal de vida). Creen también que se convierten en genios (*Schen*) mediante rigurosos ejercicios. Revélase aquí la identificación del hombre con algo superior. Una base capital de sus especulaciones es la abstracción de una trinidad. Una de sus tesis dice: El uno ha producido el dos y este el tres; y este ha creado el mundo. Es lo absoluto y lo que produce lo diverso. La filosofía de los chinos parece partir, por consiguiente, de los mismos pensamientos fundamentales que la doctrina pitagórica. Pero esto no constituye aún una verdadera filosofía; los chinos han permanecido en lo abstracto, que no conduce a la libertad del espíritu, a las leyes, a un régimen digno de un hombre libre.

El imperio patriarcal aparece, según esto, como una monarquía muy consecuente en sí misma, muy digna de admiración y cuya peculiaridad característica consiste en carecer de espiritualidad, de religiosidad interna, de sentimiento, de moralidad. Todo lo que sucede está racionalmente

dispuesto, pero sucede sin espíritu para los individuos, para los sujetos. Un francés se expresa así sobre este punto: «He visto con admiración que los emperadores hablan al pueblo con una gran majestad, endulzada, empero, por la ternura del sentimiento paternal. Sin embargo, el pueblo tiene de sí mismo la peor opinión; se considera nacido tan solo para arrastrar el carro de la majestad imperial. La carga le derriba por el suelo; es mísero y soporta paciente esa su carga, que le parece un destino natural. Se anonada a sí mismo, mucho más que lo anonadan. Cuanto más infeliz es, tanto más cree que merece la infelicidad.» El mismo informador expresa su admiración por el hecho de que, a pesar de no haber en China una nobleza, una posición hereditaria, el sentimiento que los chinos tienen de sí propios es más bajo que el del más pobre labriego o mendigo francés. Esto fue escrito en tiempos de Luis XIV; y sin duda no podemos apreciar como muy elevado el sentimiento que los labriegos franceses tuvieran entonces de sí mismos. El mendigo más pobre y cubierto de harapos revela entre nosotros, ante el menosprecio, un sentimiento de sí mismo que no tiene el chino. El chino no se horroriza de venderse como esclavo y comer el amargo pan de la servidumbre. El suicidio, como obra de venganza, la exposición de los niños, como hecho habitual y diario, atestiguan el escaso respeto que se tiene a sí mismo y al hombre; y si no existen diferencias de nacimiento y todos pueden llegar a la suprema dignidad, esta igualdad no es precisamente el triunfal galardón de la íntima dignidad humana, sino el ínfimo sentimiento de sí mismo, que todavía no ha llegado a diferenciarse. La conciencia de la abyección moral se revela también en la gran difusión de que goza la religión de Fo, la cual considera la *Nada* como lo supremo y absoluto, como Dios, y exige el menosprecio del individuo como máxima perfección.

APÉNDICE
EL PRINCIPIO MONGÓLICO

Después que hemos considerado en sus rasgos fundamentales la naturaleza de la vida china, hemos de añadir una *integración* del espíritu chino o más bien de la falta de espiritualidad que se advierte en China. Esta integración se produce tanto fuera como dentro de China. Es el *principio mongólico*.

Los mongoles dominan sobre la China, y a esta están sometidos los demás territorios de población mongólica. El nombre de mongoles se aplica en general a los pueblos del Asia centro-oriental. Tártaros se llaman los pueblos que habitan desde la región oriental del mar Caspio hasta el Océano Pacífico; su país se extiende a lo ancho por el Norte y por el Sur. No existe un nombre indígena que se aplique a todos estos pueblos. Comprendemos entre los mongoles también a los mandchúes, que dominan sobre la China. No forman parte, sin embargo, de los mongoles propiamente dichos, sino de los tunguses. Lo común a todos estos pueblos es el nomadismo y el reconocer por Dios a Buddha y al Lama.

En el imperio chino, el principio patriarcal, los penates, constituye la unidad moral del país, el espíritu. Pero este espíritu no existe esencialmente en la modalidad moral, sino en la de la exterioridad; está establecido como una determinación del intelecto, no de la razón; no es un espíritu libre, sino una relación de absoluta dependencia. La base de la unidad china no es una relación espiritual, sino una relación sin espíritu. La religión china es religión de dependencia, donde el espíritu no se halla en libre relación con el espíritu, sino en una relación esencialmente de dependencia, por cuanto el todopoderoso, el que existe en sí y por sí, es, para el espíritu, un principio

natural, está representado por la fantasía superficial como el cielo o más abstractamente como materia universal, o como los ríos, las montañas, el viento, y está encarnado en genios que el emperador nombra.

La verdad que reside en esta total exterioridad del principio espiritual, en esta manera de ofrecerse el principio como fuera de sí mismo, consiste en la *unidad sustancial del espíritu*. Ahora bien, la intuición de la unidad y la superación de la exterioridad del intelecto es una vuelta de la conciencia hacia su interior; es, en general, la conciencia de lo espiritual como espiritual; es en modo afirmativo la conciencia del espíritu y la relación con el espíritu. Esta superación empero constituye el momento de la integración. Es necesario que exista aquí; pues ese sistema de la dependencia no es en sí verdad, ni conciliación, ni unidad. En el carácter africano el hombre no vive tan fuera de sí mismo; no se encuentra en esta relación con la naturaleza en que se encuentran los chinos; se convierte a sí mismo en fetiche y así es esencialmente el hechicero; atribuye a la conciencia poder sobre los elementos naturales, por lo cual le falta ese remate del espíritu en sí mismo. Pero en el sistema chino de la dependencia hay siempre una falta de verdad; por tanto, tiene que existir también el momento de la superación. Este momento cae, como hemos dicho, parte en la misma China, donde solo después ha sido aceptado; parte, también, fuera del ámbito de la China propiamente dicha.

Dos aspectos debemos distinguir, dos determinaciones debemos discernir en la superación: primero, la superación negativa, en la cual me encumbro sobre el principio abstracto, que consiste en fijar lo negativo, lo finito; y segundo, la superación afirmativa, según la cual lo objetivo no es para mí el más allá, sino que tiene un contenido afirmativo, presente, y yo mantengo con él una relación afirmativa, positiva.

Por lo que se refiere a lo negativo, al recogimiento del espíritu, que asciende a ese elemento superior por modo abstracto, podemos decir que se presenta primero, en determinación religiosa: y porque es negativo solo puede presentarse en relación religiosa. Es justamente la religión llamada de Fo o, con otro matiz, la de Buddha, Gautama o Sakyamuni. Fo, como también Buddha, es representado en forma histórica, como maestro. Su doctrina fundamental es, como ya hemos dicho, el dogma de la

metempsicosis, que se enseña en la China como en la India. La representación, que aquí principalmente nos interesa, es la de que la nada es principio y fin, finalidad de todas las cosas. De la nada proceden nuestros primeros padres y a la nada han revertido. Todas las cosas son diferentes por sus figuras y cualidades; todas son modificaciones de la sustancia, como en Spinoza. Las diferencias del mundo son meras modificaciones de la manifestación. Si analizamos las cosas, vemos cómo pierden sus cualidades; y todas juntas constituyen la sustancia única, inseparable, inmutable; y esta es la nada. Los partidarios de este modo de pensar establecen su relación con la metempsícosis, afirmando que todo es modificación de la forma y todo es siempre uno y lo mismo. Bien se ve, pues, que la independencia del espíritu, la infinidad del espíritu en sí, el idealismo, que determina el espíritu como concreto en sí, se halla muy lejos de esta representación de la nada abstracta. Esta nada abstracta es la nada de lo finito en general, la abstracción del Ser Supremo; no es ni Dios, ni espíritu, sino solamente lo abstracto sin conciencia de sí, indiferente a todo contenido. Este principio es totalmente acabado, puro, simple; es una paz eterna, en donde Dios, inconmovido, no se aparece al hombre. Su esencia consiste en carecer de toda actividad, de toda inteligencia, de alma, de voluntad. Dicen además los partidarios de esta religión que el hombre, para ser feliz, necesita esforzarse, mediante continua meditación, por igualar al principio, para lo cual ha de acostumbrarse a no ser nada, a no querer nada, a no sentir nada, a no desear nada. Cuando el hombre ha llegado a esta indeterminación, ya no puede tratarse ni de virtud, ni de vicio, ni de castigo, ni de recompensa, ni de inmortalidad, ni de providencia. La beatitud consiste en unirse a la nada. Cuanto más se asemeja el hombre a la piedra, el árbol; cuanto más se acerca el hombre a la pasividad, tanto más se perfecciona. No solo lo futuro, no solo el más allá del espíritu es esta unidad vana; también lo es el hoy, la verdad que existe para el hombre y llega en el hombre a la existencia. En la indolencia, en el aniquilamiento de toda actividad espiritual consiste la eternidad, la beatitud. Cuando el hombre ha llegado a este punto, queda igualado totalmente con Fo. El Dios es, pues, representado también como lo de más allá; no como lo verdadero,

no como lo que debe ser la verdad para los hombres. Ese vacío llega en el hombre a la existencia; el hombre se sumerge en ese estado.

Lo mismo aproximadamente enseña el budismo en Ceylán y en el reino de Birmania. En Ceylán el maestro divino se llama Buddha; en la península oriental se llama Gautama y el estado que hemos descrito lleva el nombre de *nirvana*. Un inglés que tuvo numerosas conversaciones con los sacerdotes birmanos, los *ragunas*, no se cansa de ponderar su respetabilidad. También anotó muchas preguntas y respuestas de estas conversaciones. Punto principal de dichas conversaciones fue lo referente al *nirvana*, que los sacerdotes budistas describen del modo siguiente: un hombre ha conseguido el *nirvana* cuando ya no está sujeto a las penalidades de la edad, de la enfermedad, de la muerte. Por meditación, o sea, por abstracción del espíritu del hombre en sí mismo, llega a esa beatitud. El Dios Gautama está esencialmente en el nirvana.

El otro modo de la integración abandona la interioridad meramente abstracta, esto es, sin movimiento, y pasa a la afirmativa, a la conciencia del espíritu de que esa verdad existe y es un espíritu. La forma de este espíritu es la que hay que considerar esencialmente. Cuando hablamos del espíritu —del espíritu objetivo que existe en sí y por sí— sabemos que para nosotros solo existe en el pensamiento, en la representación interior. Pero para llegar hasta ese punto, para elevarse hasta el punto de conocer el espíritu no solo como algo objetivo en general, sino como lo absoluto, del que solo pensando tenemos conciencia interiormente, hace falta recorrer un camino largo de la abstracción, de la educación. El conocimiento que aquí, en el Asia Central, se tiene de que lo absoluto es el espíritu, constituye una forma sensible, inmediata. La objetividad no es aquí el círculo del pensamiento, no es la universalidad, que es forma del pensamiento, sino que es una forma inmediata, sensible. El espíritu absoluto, tal como es en general por sí mismo en Cristo; el hecho de que el espíritu sea representado solamente para ser en sí, requiere que haya sido recorrido el camino de la educación, que anula la inmediatez del espíritu.

Ahora bien, si preguntamos cuál sea la forma natural, inmediata, del espíritu, hemos de contestar que no es otra sino la figura humana; pues ni el sol, ni las estrellas, ni un animal, representan como la figura humana la

existencia del espíritu en su modo natural. Con esto llegamos al imperio del Dalai Lama, donde el hombre es adorado como Dios, cosa que repugna al intelecto abstracto, incluso en el cristianismo. Sin duda hay que añadir la modificación que luego constituye el centro de la religión cristiana. Lo absoluto es el espíritu; pero allí no es conocido en su modo universal, sino en su modo inmediato, como este hombre particular, como el hombre natural. Tal es la religión del Dalai Lama, la más difundida de todas las religiones. Los mongoles, tibetanos, calmucos la profesan y dicha creencia se extiende a todos los mongoles sometidos al imperio chino, hasta el Himalaya, el Hindukusch, toda el Asia Central e incluso a los mongoles de Siberia, que están sometidos a los rusos. Los mandchúes adoran en general a los lamas supremos; los mongoles en conjunto adoran también al Dalai Lama.

A esta religión va unido un estado político muy sencillo, una vida propiamente patriarcal. Estos pueblos de Asia, sujetos casi todos a la soberanía china, viven como nómadas. Su principal actividad es la cría de caballos. Son pueblos sumamente bondadosos; pero, a veces, como todos los pueblos y los hombres bondadosos, rompen en grandes explosiones y excesos. En la historia universal han sido con frecuencia la ocasión de migraciones numerosas, como se desprende de las investigaciones históricas y de los anales chinos. Así, por ejemplo, los mongoles bajo Gengis-Kan, que vivían en la parte nordeste; y así también los tártaros bajo Tamerlán, que vivían en la parte occidental.

Los lamas son más conocidos desde hace poco tiempo; el capitán Turner[71] ha sido enviado de embajador al Taschi Lama. Los lamas son jefes eclesiásticos y profanos a la vez. Sobre todo en el Tíbet, son príncipes profanos en cierto círculo; y fuera de este círculo son reconocidos como jefes eclesiásticos por los mongoles, que van también a pedirles consejo en los negocios políticos.

Hay tres lamas. El Dalai Lama es el supremo; reside en el monasterio de Pótala, junto a Lhassa, en el Tíbet, al norte de la India. El segundo es el Taschi Lama, cuyo título es Pants-chen-Rinbotschi y cuya residencia es Taschi Lumpo, más arriba de Bhutan, en un valle alto, al sudeste de Lhassa. El tercero es Saranan Lama, que reside en Karka, al sur de Siberia, al este

de Tsungaria, en una comarca que está en parte e incompletamente sometida a Rusia, al norte de la Tartaria china, lugares ora rusos, ora chinos. Estos tres son los lamas principales. Los fieles de esta religión se dividen en dos sectas, que se diferencian sobre todo por los dos colores rojo y amarillo. El amarillo es el color más respetado en China; el emperador lo tiene reservado para sí, sus príncipes y los sacerdotes. La otra secta, la roja, está limitada a Bhutan en el Nepal. Por esta comarca tuvieron que pasar los ingleses cuando fueron a ver al Taschi Lama, en medio de altísimas montañas. En la secta amarilla los sacerdotes han de permanecer célibes. En la secta roja pueden los sacerdotes contraer matrimonio.

Los lamas no son nada orgullosos. En la época de la visita de Turner, el Taschi Lama era un niño de tres años. En su lugar gobernaba un regente. Su antecesor había muerto de viruela en China, a donde le había llamado el emperador. Cuando la embajada inglesa se presentó al Lama, el niño demostró una conducta muy pausada y conveniente. Se sirvió té en un recipiente, del que el regente mismo había bebido. El niño advirtió que la tetera estaba vacía y mandó que trajeran más. Los sacerdotes eligen por lamas a niños de excelente índole. El anterior lama gobernó de manera sabia y paternal. Este gobierno de los lamas es, en general, uno de los más patriarcales.

Un niño que tiene las condiciones corporales y espirituales convenientes, es destinado a ser lama y educado en consecuencia. Cuando el lama muere, trasládase al cuerpo de ese niño el espíritu del lama difunto, espíritu que nunca muere y solo cambia de cuerpo. En el budismo primitivo adorábase a un fallecido. En el lamaísmo adórase a un hombre vivo. A ambas religiones les es común la representación del espíritu como un individuo particular.

Un hombre, pues, es adorado como Dios. He aquí algo sumamente contradictorio, que repugna a nuestras representaciones. Pero hay que tener en cuenta que el concepto del espíritu, en general, implica que el espíritu es algo universal en sí y por sí, y esta universalidad del espíritu en sí mismo necesita ser destacada particularmente. En los comienzos de los pueblos debemos tener en cuenta que para ellos lo primero, en «ese sujeto», no es la subjetividad particular, ni la voluntad particular, sino más bien la universal

que, en «ese sujeto», se manifiesta; la espiritualidad como tal es también para ellos aislada. Para Asia, en general, existe esta unidad; la continuidad del espíritu es para la conciencia de estos pueblos lo esencial, más que para nuestra representación de la singularidad exclusiva de los sujetos. Para nosotros, el espíritu de un pueblo nos aparece más bien como algo común, pero que no tiene realidad en forma de uno, no constituye un sujeto existente por sí. Pero para los orientales esta unidad es esencialmente lo primero. Un inglés fue de viaje a la corte del rajá de Budan; el cual afirmó estar emparentado con lord Hastings y haber los espíritus de ambos contraído alianza de parentesco. La amistad en estos pueblos es tanto y aun más que la unidad física de la existencia. Son, pues, los lamas las figuras en que el espíritu se manifiesta con forma individual. Pero la espiritualidad no es privativa de los lamas. También los sacerdotes —de tres a cuatro mil— y, entre los budistas, los discípulos inmediatos de Buddha y demás maestros, que hayan vivido una vida piadosa, son representados como altos espíritus, como llenos de espiritualidad. Esta espiritualidad tiene en ellos el modo de una existencia particular y se manifiesta en ellos a los demás para que los demás vean una admonición a la vida buena y a la piedad del alma y puedan también sumirse en la unidad de la comunidad del espíritu. No debemos, pues, poner aquí la individualidad tan alta como estamos habituados a hacerlo, según nuestro modo de pensar. Aquí la individualidad queda como subordinada a esa substancialidad del espíritu. Esta actitud se acerca mucho al panteísmo. Pero no es el panteísmo de los indios, donde los montes, los ríos, los brahmanes son dioses, sino que es un panteísmo de infinitas resonancias que se ha recluido aquí en lo interno. Los fieles de esta religión se reconocen a sí mismo en Dios, por cuanto lo establecen como hombre, llegando así a un concepto más libre de Dios.

También implica esta representación la diferencia entre el espíritu y la naturaleza. El emperador de la China gobierna la naturaleza. Mas en el otro lado está el espíritu. La potencia espiritual es distinta de la natural. Muchas veces nos representamos a Dios como creador del cielo y de la tierra, como artífice técnico, que trata las cosas naturales en la misma relación que el espíritu finito, es decir, de un modo objetivo. Pero aquí la producción divina de la naturaleza, la eficiencia divina de la naturaleza ha recibido más bien el

sentido de un sueño o ensueño de Dios; y para actividad de lo absoluto es la adecuada más bien una actividad espiritual que no una eficiencia natural o dominio sobre la naturaleza. No se le ocurre, pues, al lamaísta desear que Dios haga milagros y demuestre su señorío sobre la naturaleza. En China se practican las hechicerías, es cierto. Pero los genios están sometidos a la autoridad del emperador. Los tibetanos tienen una multitud de genios, como entre nosotros los fantasmas. Y les temen. Pero este temor se refiere a algo indeterminado, a un poder natural. De lo divino solo quieren eficiencia espiritual. Consideran lo divino como un espíritu.

Los tibetanos adoran al lama como dispensador, benefactor, ente espiritual. Buddha es el Salvador. Abel Rémusat ha reunido todos los epítetos; Buddha es llamado grande, gran santo, hombre de la virtud; es representado sumergido en meditación. Todos los hombres distinguidos se representan ocupados en forma espiritual, que es la forma divina. Al Dalai Lama se le representa como varón excelentísimo y sumamente pacífico, viviendo en continua meditación. Los mongoles le consideran, por este lado, no como señor de la naturaleza, no como hechicero, sino como al que es y representa la existencia espiritual. Ven en él al hombre sumergido por completo en la ocupación religiosa. Y cuando el lama es llamado a dirigir su atención también sobre las cosas humanas, represéntamelo sus fieles como ocupado en el oficio esencial y santo de distribuir con sus bendiciones consuelo y de practicar los atributos divinos de la compasión y de la indulgencia.

Los lamas viven, pues, aislados. Un inglés refiere haber visto retratos de lamas pintados sobre seda. Estos cuadros producen —dice— la impresión de una educación más bien femenina que masculina. Ya hemos hecho notar la blandura de todo el carácter. Los lamas son muy pronto separados de sus padres. Han de ser niños de excepcional belleza y amabilidad. Son educados en plena paz y soledad, en una especie de prisión, muy bien alimentados, y en una gran inmovilidad. No se les deja jugar como los demás niños. Dada, pues, la educación que recibe el lama y la atención y veneración de que es objeto, no es maravilla que revele en sus rasgos más bien carácter femenino que masculino. El pequeño lama, que fue visitado por el inglés, mostróse perfectamente grave; tomó los juguetes que le

fueron ofrecidos; pero no los tomó a la manera de los niños, sino con sumo empaque.

La comarca en donde los lamas gobiernan con poder temporal, depende de la China; pero esta dependencia apenas es sensible. Los lamas mismos no despachan los asuntos de gobierno, sino que su gran visir, el copero, es el encargado de la administración. El gobierno es sumamente sencillo y suave. Los mongoles vienen a presencia del regente, le ofrecen sus respetos, le interrogan sobre las cuestiones políticas en general y escuchan los consejos que el regente les da.

En el Tíbet y entre los mongoles no hay castas. Los sacerdotes viven principalmente en claustros, como los budistas de Birmania. No constituyen una casta especial, sino que proceden de todo el pueblo. Pueden salir del convento. De cada cuatro hijos, uno ha de dedicarse a la vida eclesiástica. Viven de dones y regalos que desde por la mañana temprano recogen por las calles. En Birmania poseen tierras también. En contraste con los brahmanes, manifiéstanse humildes, comedidos, compasivos e instruidos. Los servicios divinos se verifican en los templos; pero también en los claustros los sacerdotes se dedican a los cánticos sagrados. Los ingleses, que habitaron en un convento, admiraron mucho las fuertes voces de los sacerdotes.

Los tibetanos y los mongoles son descritos como pueblos bondadosos, abiertos, confiados, atentos, serviciales, amables, sin la cobardía, sin la vileza, sin la mendacidad de los indios. Viven pacíficos y se ocupan de sus asuntos, dejando a los sacerdotes la tarea de la oración. En conjunto, puede decirse que no son nada guerreros. Sus jefes son nombrados, en parte, atendiendo al nacimiento; pero en conjunto son los jefes de las familias los que, en deliberación común, resuelven los asuntos; la política es más o menos cosa del pueblo entero. Estos pueblos viven bajo la dominación rusa o china. En el año 1769-70, una tribu compuesta de unas setenta a ochenta mil familias abandonó las comarcas del Volga y del Don en que vivía, y emigró al territorio chino, porque Rusia no quería reconocer su relación con el Dalai Lama.

Los mongoles profesan un gran respeto a la vida y no comen nada que haya respirado. La prohibición de comer carne, que existe principalmente

entre los birmanos, sufre empero excepciones; depende, sobre todo, de los príncipes el que sea o no observada. Los tibetanos y calmucos viven de leche de yegua y no consienten en sacrificar seres vivos. En sus cabañas, sumamente sucias, no matan los insectos y, en general, muestran la mayor veneración por los seres vivos. El lamaísmo, el servicio del imperio espiritual, del espíritu en general, ha desplazado la religión de los *chamanes*, que, en trance de embriaguez producido por la bebida y la danza, se agitan, dan saltos y caen agotados, pronunciando palabras que se consideran como oráculos. En lugar de esta religión de los chamanes ha venido a propagarse el budismo y el lamaísmo. También en la India brahmánica es Buddha conocido como encarnación.

Hablamos aquí de una situación que es también la actual; pero esta actualidad es la misma desde la más remota antigüedad; es algo primitivo. Cuando estos pueblos han intervenido más inmediatamente en la historia universal —como, por ejemplo, con los hunos— los empujones por ellos dados han representado, no tanto un acontecer propiamente histórico, como más bien un hecho elemental histórico, un hecho que no pertenece a la historia como proceso del espíritu, sino solo a la historia considerada como algo que tiene aspectos naturales, necesidades externas, impulsos.

Capítulo 2
INDIA

1. *La conexión de la India en la historia universal*

Pasamos a la segunda gran figura de la historia universal: la India. En conjunto puede decirse que está aún presente. En la serie de las figuras espirituales, es temprana. En absoluto, es muy antigua; pero ha permanecido estática y todavía sigue siendo la misma por dentro, en su plena formación, aun cuando hacia fuera ya no es independiente. Pero la India tiene también relaciones externas con la historia universal. La China es algo que ocupa el lugar primero; pero no constituye la iniciación de algo que siga después transformándose; no trasciende de sí misma. En cambio la India nos la representamos como un pueblo de la historia universal, del cual ha nacido la sabiduría, la belleza y toda clase de tesoros.

El problema histórico que de esta suerte se plantea, divídese en dos cuestiones. Primera: ¿qué posición ocupa la India en el proceso de la idea? Segunda: ¿hállase el mundo indio en relación —y en qué relación— con el resto del planeta?

Por lo que se refiere a la primera cuestión, que más adelante contestaremos con detenimiento, diremos tan solo lo siguiente, a modo de introducción. El principio indio es el segundo del concepto, o sea, el de la *diferenciación* en general, el de la diferencia determinada y fija. Pero esta diferencia permanece en su ser meramente natural y conduce a una petrificación de las clases sociales en el pueblo. La razón no tiene aquí lugar; ni tampoco la libertad. Tal es, pues, el segundo principio en la

conexión histórica universal. Pero este principio ni se halla en relación retrospectiva con el antecedente ni en relación prospectiva con el siguiente. Entre estos principios solo existe una relación semejante a la que hay entre las flores y los animales, esto es, que cada uno de estos seres nace de la tierra independientemente y su relación mutua no existe para ellos, sino solo para el espíritu reflexivo.

La otra cuestión, la de si la India está en relación externa con el resto del mundo, debe ser contestada afirmativamente. El principio de la diferencia implica el salir al exterior. Mas si este principio está con los demás en una relación externa, esta relación solo puede ser pasiva, solo puede ser una propagación muda e inactiva. Este aspecto necesita ser indicado brevemente.

Una de las formas en que se manifiesta la acción de la India al exterior consiste en haber sido siempre atractiva para los demás países. Desde hace miles de años vive en la imaginación de los europeos como tierra de maravillas, sin ser conocida exactamente. La fama que ha tenido siempre por sus tesoros naturales, como por su sabiduría, ha atraído a los hombres hacia ella. Desde los tiempos más antiguos las miradas se han dirigido hacia la India y es un perenne motivo de la historia el encontrar el camino de la India, el hallar acceso a los tesoros de este país maravilloso, los más preciados que hay sobre la tierra —tesoros de la naturaleza: perlas, diamantes, perfumes, aceites rosados, elefantes, leones, etc., y tesoros de la sabiduría—. Gracias al comercio con estas riquezas naturales de la India existió siempre una relación entre esta y el resto del mundo; y el camino por el cual esos tesoros han llegado a Occidente ha sido en todos los tiempos un tema importante de la historia universal, entrelazado con el destino de las naciones. El tráfico se ha realizado, ya por tierra, a través de Siria, ya por mar. El tráfico marítimo ha adquirido especial importancia desde que se dobló el cabo de Buena Esperanza.

Muchas naciones han logrado llegar hasta esa tierra de sus deseos. En tiempo de los griegos y romanos, los tesoros de la India venían a Europa, pero aquella tierra permaneció intacta. Hoy apenas hay pueblo grande de Oriente o del moderno Occidente europeo que no haya adquirido en la India un trozo mayor o menor. En la antigüedad, Alejandro Magno logró penetrar

por tierra hasta la India. Los europeos del mundo moderno solo han podido entrar en relación directa con este país de maravilla dando la vuelta por detrás, digámoslo así, por el mar que es elemento universal de unión.

Suele creerse que el camino del Cabo es solo un recurso, a falta del camino que pasa por Egipto; sobre todo si se piensa cortado el istmo de Suez. Pero la navegación de la India hacia Suez solo puede tener lugar durante tres meses del año, a causa de los monzones; el tiempo restante los monzones soplan en dirección contraria. Un mensaje que lord Hastings[72] había enviado a Londres por el Cabo llegó tres semanas antes que otro que, al tiempo de partir el primero, se encontraba ya en un barco a la altura de Bab el Mandeb y fue transportado por Suez.

Otra forma de la influencia de la India conocemos hoy desde que, en época reciente, se ha observado un fenómeno peculiar, según el cual la India estaría en relación con el Occidente desde los tiempos más remotos. La antigua lengua india, el *sánscrito*, no solo es la madre de todas las actuales lenguas indias, sino que se halla también estrechamente emparentada con el antiguo persa; y no solo es la base de todas las lenguas más desarrolladas, especialmente las europeas, la griega, la latina y la germánica, sino que por otro lado se relaciona también con la egipcia. Tiene una gran cantidad de raíces comunes con las lenguas germánicas. Pero todavía más importante es la coincidencia de su sistema gramatical, y en especial de las conjugaciones, con el sistema gramatical de los griegos, latinos y germanos. Debemos las investigaciones sobre todo esto al profesor Bopp[73].

El sánscrito es actualmente en la India el lenguaje de los libros sagrados, como el latín en la Iglesia católica. Su relación con las lenguas occidentales está interrumpida geográficamente por las llamadas lenguas armenias, el sirio, el árabe, etc.; pero demuestra la expansión de los pueblos desde el Asia Central. Si la India parece haber sido el gran punto de partida del mundo occidental, no hay que imaginársela, sin embargo, como la comarca primitiva. El idioma antiguo persa no es tanto hijo como hermano del sánscrito; de suerte que ambas lenguas parecen proceder de una fuente más antigua, cuya sede estuvo probablemente al norte de la India, en Cachemira, en el reino de los afganes, en la región del Paropamiso y de

Bactriana. El sánscrito se habla hoy allí con más pureza que en la propia India. La expansión de los pueblos de esta familia lingüística parece haber partido, por tanto, de esta región septentrional.

Debemos considerar empero esta relación con la historia universal como una propagación natural del género humano, como un progreso histórico que ha tenido lugar de un modo natural. Otra cosa sería si hubiésemos de buscar aquí orígenes espirituales, si aquí surgiesen pensamientos que hubiesen adoctrinado a los pueblos de la historia universal, si hubiese que buscar en la India los elementos, las representaciones germinales de la evolución ulterior, elementos y representaciones cuya propagación mediante el comercio se hubiese realizado también en atención a fines religiosos. Pero esta emigración de los pueblos se ha verificado en silencio, antes de toda tradición histórica; ha sido una difusión muda, en un estado que todavía no supone ninguna cultura. El profesor Ritter, en el *Pórtico de las historias de los pueblos europeos*, ha reunido, con mucho talento y aun gracia, las huellas de estas relaciones. Es un procedimiento muy peligroso el que consiste en reconocer parentescos donde con frecuencia solo hay casuales coincidencias de los sonidos. Pero cabe precisar la ruta de la expansión, diciendo que se ha extendido desde el norte de la India, en torno al mar Caspio, ya por el Norte, ya por el Sur, a través de Armenia, Asia Menor, el mar Negro y más acá todavía. Los argumentos capitales que Ritter hace valer en pro de una expansión de las colonias indias por el Oeste, se refieren a puntos del mar Negro, a la Cólquida, el Faso y el mar de Azow. Ritter ha probado que existió una relación comercial con estas regiones, y opina que dichas colonias no solo trajeron aquí los hombres naturales, sino también cultura, relaciones jurídicas, costumbres y creencias religiosas. Es sorprendente hallar aquí nombres indígenas de la India. Ritter señala, por ejemplo, el nombre de Ἰνδική en el mar Negro, el nombre de Cólquida = Kolikoros (el sol). Otro caso sería, según Ritter, la religión budista. Ritter estudia los nombres de Júpiter, que no solo se llama Dodoneo, sino también Bodoneo, y señala reflejos de este nombre hasta en el *Bodensee* (lago de Constanza). Pero lo que la religión budista es hoy entre los indios constituye algo tan peculiar que no se vuelve a encontrar en esa forma hacia el Oeste; y lo demás indicado en la obra de Ritter es una

abstracción de la religión budista, una representación que no corresponde a lo que hoy es la religión budista, tal como nos la explican los que la conocen. También se enlaza con esto la tradición, recogida por Herodoto, de que en las orillas del Faso vivían egipcios. Herodoto ha puesto, sin duda, el nombre de egipcios por extranjeros en general.

Mas los elementos jurídicos y religiosos, que pudieran haber venido de la India, han sido tan simples que lo interesante en los distintos pueblos respecto a la religión y a la vida política no puede ser ese elemento simple común, sino las formas concretas y desarrolladas, aquello por lo cual se diferencian los pueblos. Si la India hubiese transmitido una forma de cultura concreta, sería necesario decir que los pueblos occidentales no han podido hacer nada mejor que olvidar esos elementos y elevarse infinitamente sobre lo que constituye la naturaleza de la cultura india. O no han recogido, pues, el espíritu indio, o este se ha perdido en ellos feliz o necesariamente.

El sistema gramatical del sánscrito se revela muy desarrollado; hay además en la India una multitud de obras eruditas sobre gramática. Se ha querido inferir de aquí que los indios habrían poseído una alta cultura ya en los tiempos más remotos. Pero esta conclusión es del todo infundada; ya empíricamente se demuestra lo contrario, puesto que vemos en Europa pueblos sumamente cultos, con sistemas gramaticales muy simples. La superabundancia de palabras cuando es meramente empírica, atestigua más bien barbarie. Tampoco el desarrollo gramatical significa nada; es con mucha frecuencia un surtido de distinciones sin importancia. Así hallamos, por ejemplo, en los gramáticos árabes y turcos gran sutileza y extrema minuciosidad, signos manifiestos de retroceso en la cultura espiritual o de una cultura todavía no desarrollada. En cambio la lengua inglesa es sumamente sencilla.

La difusión del elemento indio es, pues, una sorda expansión prehistórica. Ha tenido lugar, ha sido; pero nosotros solo consideramos como histórico lo que ha tenido lugar con conciencia, lo que constituye una fase en la historia, una época en la evolución. Aquella expansión no tiene realidad espiritual. La destrucción de Troya, la coronación de Carlomagno, constituyen momentos de la historia. La difusión natural, mediante el

lenguaje, carece de espíritu, carece de contenido. La expansión de la India es una expansión inerte y muda, esto es, sin una acción política.

2. *El espíritu del pueblo indio*

Una hermosa nube envolvía el nombre de la India. Esta nube se ha disipado en los tiempos modernos y el juicio recae ahora sobre algo muy distinto de lo que la fantasía se representaba en este país de maravillas. Cuando, en la época moderna, se llegó a conocer de cerca la India y la naturaleza espiritual de este pueblo, la primera representación, basada en el conocimiento de sus obras nacionales, fue muy elevada. Volviéronse a descubrir los conocimientos, la sabiduría, la cultura de los indios y las obras que proceden de su edad de oro. William Jones[74] dio a conocer sus poemas. Habiéndose representado obras de teatro en Calcuta, un brahmán advirtió: eso mismo lo tenemos nosotros. Jones estudió entonces varias obras del teatro indio. En la primera alegría del descubrimiento de estos tesoros, estimóse muy alta la cultura artística de los indios, poniendo la poesía y la filosofía indias por encima de las griegas. Los rasgos capitales de esta representación descubrían una sensibilidad atractiva y amable en este pueblo, el cual aparecía como un tierno y gracioso país de flores, con un encanto que había concentrado en su seno la riqueza toda del espíritu humano y se había desarrollado con la mayor hermosura, esparciendo un hálito de rosas por todos sus contornos y convirtiendo la suave naturaleza en un jardín de amor, tan tierno y placentero como inteligente e ingenioso. Y en efecto, la India, comparada con la China, parece un país de ensueño. En China reina la inteligencia sin fantasía, una vida prosaica, que regula legalmente y fija de un modo externo hasta los sentimientos. En la India, por el contrario, no hay un solo objeto que permanezca intacto de poesía y de fantasía. Sin duda existen también aquí reglas y leyes fijas y prescripciones sobre la conducta, en cantidad enormes; mas no tienen por objeto los sentimientos, la moral, sino la superstición, y se refieren a acciones que no son espirituales o afectivas, ni por su forma ni por su contenido. Semejantes acciones y formas, sin espíritu ni sentimiento,

componen la vida exterior de los indios. Estos no tienen como los chinos una superstición particular al lado de su restante conducta, sino que su vida entera es un puro ensueño.

Por lo que concierne en particular a la sabiduría, la India desde antiguo disfruta de un gran prejuicio en su favor: Pitágoras habría estado allí y tomado de allí su filosofía; y se ha supuesto que mantuvo relaciones con los «gimnosofistas». Pero estos pisan un suelo muy distinto. Vivían solamente para la teoría; habían abandonado todos los intereses mundanales, retrayéndose en el pensamiento y viviendo solo para el pensamiento. Este desprecio de los restantes intereses de la vida y de la vida misma era lo que movía a los gimnosofistas a quitarse públicamente la vida, como hizo por ejemplo el gimnosofista Calanus[75], que se quemó públicamente en Susa. Esta resolución no se basaba en la voluntad de arriesgar la vida por un fin, sino en la voluntad de recluir la vida dentro de su vacua libertad. No menor es la fama de la poesía india. Bien se puede decir que no hay hondura ni belleza del pensamiento que no se haya manifestado en la literatura india.

La peculiar belleza de lo indio solo puede compararse con la belleza de la mujer, que es pura, dulce y delicada en todos sus rasgos. Hay una peculiar belleza en las mujeres, cuyo rostro, de purísima piel, está cubierto de un ligero y delicioso carmín, que no es meramente el color de la salud y de la vida, sino un tinte más fino, un como soplo del espíritu interior. Las facciones de la mujer, con el brillo de la mirada y la línea de la boca, resultan suaves, delicadas, lánguidas. Esta belleza, que casi no es terrenal, enaltece a las mujeres en los días siguientes al alumbramiento, cuando libres de la pesada carga del hijo y de las fatigas del parto, sienten a la vez la alegría de tener un hijo amado. También se ve esta clase de belleza en las mujeres que caen en el sueño mágico y sonambúlico, entrando así en relación con un mundo más bello. Un gran artista, Scorel[76], ha prestado esta belleza a María moribunda, cuyo espíritu, que ya se encumbra a los espacios bienaventurados, anima una vez más la moribunda faz con el beso de la despedida, por decirlo así; la muerte agota lo corpóreo, pero un espiritual claror brilla sobre el rostro. Así en el carácter indio perece lo terrenal y nace una honda espiritualidad. Pero semejante belleza, incluso en la más graciosa figura, resulta una belleza propia para nervios débiles. En

ella, toda aspereza, toda rigidez y resistencia se halla, desde luego, resuelta, y el alma aparece como íntimamente sensitiva; pero es un alma en la cual se puede reconocer la muerte del espíritu libre, del espíritu que tiene su fundamento en sí mismo. También el amor de los indios por las llores resulta sumamente conmovedor; pero no guarda la menor relación con las obras, el trabajo, la actividad de la conciencia, del espíritu, de la libertad y del derecho. No podemos por menos de sospechar al punto que esta lánguida belleza no es capaz de manifestarse con la fuerza de la razón en los grandes problemas de la vida y del Estado, sino que —y así se confirma necesariamente— semejante vida sensitiva cae, en realidad, en la más vergonzosa servidumbre y degradación.

Entre los chinos impera el sistema patriarcal, tutela de menores, cuya voluntad moral es reemplazada por la ley reguladora y la vigilancia moral del emperador. Los chinos carecen de verdadera intimidad. Su intimidad todavía no tiene contenido. Este viene dado por las leyes externas. En el estadio siguiente, el interés del espíritu consiste en que se produzca un mundo de la intimidad, en el cual la determinación impuesta externamente sea interna, en el cual los mundos natural y espiritual se conviertan en íntimos, sean propiedad de la inteligencia, estableciendo así la unidad de la subjetividad con el ser, el idealismo de la existencia. Entre los chinos existe la meditación; pero al servicio del Estado, de la utilidad. El progreso inmediato ha de consistir, pues, en que la voluntad se convierta en una voluntad interna, se transforme en un mundo espiritual y en que el mundo tome la forma de un idealismo; ha de consistir en que lo sensible se disuelva en el pensamiento y el mundo se edifique sobre el pensamiento. Este idealismo es el que existe en la India; pero solo como idealismo sin concepto y sin razón, un idealismo regido por la mera imaginación, sin libertad, un ensueño que toma, sin duda, su origen y su material de la existencia, pero que todo lo convierte en cosa puramente imaginaria; pues aunque lo imaginario aparezca penetrado por el concepto, y el pensamiento revele una intervención, esto solo sucede en una unión accidental. La moralidad, la razón, la subjetividad están ausentes. Una fogosa fantasía, sumida por un lado en el placer sensible, y perdida por otro en la completa abstracción de la intimidad, constituye los extremos, entre los cuales fluctúa

el indio. Entre los chinos, la historia es la ciencia más desarrollada; pero solo contiene una enumeración prosaica de hechos y circunstancias sueltas, orlados acá y allá de aplicaciones utilitarias. Entre los indios todo lo actual y existente se evapora en abigarrados sueños. En ellos la intelección depende de una irritabilidad de los nervios, que les impide aceptar los objetos como son y los convierte en sueño de calenturiento. Además, no son capaces los indios de saber que mienten. La conciencia de la mentira les falta por completo. Sus escritos merecen tan poca confianza como sus relatos.

En el ensueño el individuo deja de conocerse como *tal*, como autónomo frente a los objetos. Cuando estoy despierto, existo para mí, y lo otro es algo externo y fijo frente a mí, como yo frente a ello. Lo otro, como algo extenso que es, se despliega ante mí en un conjunto inteligible, en un sistema de relaciones, en el cual mi propia individualidad es un miembro, una individualidad en conexión con él, esta es la esfera del intelecto. En el ensueño, por el contrario, no existe esta separación. El hombre no distingue aquí entre su personalidad, existente por sí, y lo que es exterior a él. Desaparece en el sueño la conexión de lo externo, la intelección del mundo exterior; tampoco existe la distancia entre el ser para sí del sujeto y el ser para sí del objeto. El espíritu ha cesado de ser para sí frente a lo otro, y en general desaparece toda distinción entre lo externo y particular y la universalidad y esencia del espíritu. Mas, por cuanto el pensamiento mismo, abstracto y absoluto, entra como contenido en estos sueños, cabe decir: lo que aquí vemos representado es Dios, en la embriaguez de su ensoñación. En efecto, no es la ensoñación de un sujeto empírico, que tiene su personalidad definida y se descubre propiamente en el sueño, sino que es el ensueño del mismo espíritu infinito. El indio soñador es, pues, todo eso que llamamos finito e individual, pero a la vez también algo infinitamente universal e ilimitado, algo divino en sí mismo. Puede decirse que los sueños expresan la más honda profundidad del alma, aunque por otra parte sean extravagantes. Entre los indios encontramos, pues, también esta conciencia de la idea suprema, pero mezclada con las más caprichosas nubes.

Esta unión de la existencia externa y de la intimidad tiene por base la sustancialidad absoluta, que todavía no ha sido escindida por el intelecto. El

intelecto falta en la India. El intelecto implica que el sujeto está consolidado, se distingue de los objetos y distingue entre sí los objetos, los cuales se presentan entonces en una conexión inteligible. Pero esta separación del sujeto y los objetos y de estos entre sí no existe para el indio. Falta al indio esta conexión de las cosas singulares, que poseen algo íntimo, unas leyes, una esencia; la cual se nos ha presentado en su más alta universalidad en el Dios abstracto de los chinos. La distinción entre las diferentes cosas no existe para los indios. Y así la concepción india del universo es el panteísmo de la representación o de la fantasía, no el panteísmo filosófico de Spinoza que considera el individuo como nulo no viendo en él más que la sustancia abstracta. Entre los indios lo universal precisamente no es objeto de pensamiento, sino que toda la materia es inmediata y toscamente proyectada en lo universal. Existe una sustancia; y todas las individualizaciones están directamente animadas, vivificadas y convertidas en potencias peculiares. Pero estas no se hallan idealizadas por la fuerza del espíritu, ni elevadas a la belleza libre, de suerte que lo sensible solo estuviera al servicio de lo espiritual y fuera una ajustada expresión de lo espiritual; sino que lo sensible se dilata hasta lo inmenso y desmesurado, y lo divino se convierte en extravagante, confuso y aun necio. Estos sueños no son cuentos vanos; no son un juego del espíritu. El espíritu no se eleva por encima de sus invenciones, sino que está perdido en ellas. Estos sueños constituyen en serio la tarea del espíritu, que es lanzado por ellos —como si fueran la realidad— de un lado a otro, y entregado a esas formas finitas que el espíritu considera como sus dueños y dioses. Todo —el sol, la luna, las estrellas, el Ganges, el Indo, los animales, las plantas—, todo es para el indio un Dios; y por cuanto las cosas finitas pierden su consistencia y su solidez en esta divinidad, desaparece también toda inteligencia de ellas. Lo divino queda enteramente degradado por estas bajas formas y lo finito es precipitado al abismo sin fondo. Si tenemos en cuenta esta universal divinización de lo finito y la consiguiente degradación de lo divino, que resulta por sí mudable e inconstante y se torna completamente profano y absurdo merced a tal confusión, no podrá sorprendernos la creencia india en la humanización, en la encarnación de Dios. Pero tampoco es este un pensamiento de singular importancia, ya que todo, el papagayo, la vaca, el

mono, etc., son igualmente encarnaciones de Dios, aunque sin estar elevadas sobre su propia esencia. Aquí lo divino no está individualizado como sujeto, como espíritu concreto, sino degradado y rebajado hasta lo común y lo insensato. Este es en general el carácter de la concepción india del universo. Las cosas no mantienen entre sí nexos inteligibles, no poseen la conexión finita de la causa y el efecto; ni tampoco el hombre tiene la firmeza de quien es por sí libre, de la personalidad, de la libertad. Existe entre los indios un mundo de la representación, una interioridad; pero no está formado por el concepto, sino que es una tosca unión de los dos extremos: de lo exterior y lo interior. El pensamiento fundamental es la representación de la unidad de lo individual con lo concreto. Considerado por sí, constituye este pensamiento la base de toda la verdad; pero si está dado solo para la representación, resulta extravagante.

Hay que tener en cuenta que la representación de esta unidad puede ser enteramente universal y entonces el que la tiene divinizará por igual todo lo sensible; o puede suceder que lo divino se concentre en un punto inmediato y presente. Esto determina una distinción entre los pueblos. Aquella primera concepción es la peculiar de los indios brahmánicos; la segunda es la budista, a la que pertenecen también los pueblos entregados al lamaísmo, de los cuales ya he hablado.

Si comparamos una vez más, en una ojeada y para concluir, la India con la China, encontramos en China una inteligencia desprovista por completo de fantasía, una vida prosaica en una realidad petrificada. En cambio en el mundo indio no hay, por decirlo así, un objeto que sea real, ni tenga límites fijos, sino que todo es convertido en seguida por la imaginación en lo contrario de lo que es para una conciencia inteligente. En China lo moral constituye el contenido de las leyes y se convierte en relaciones externas fijas; sobre todo se cierne el cuidado patriarcal del emperador, que vela de igual modo por todos sus súbditos, como un padre. Entre los indios, por el contrario, lo sustancial no es esta unidad, sino su diversificación; la religión, la guerra, la industria, el comercio, hasta las menores ocupaciones se convierten en diferencias fijas que constituyen la sustancia de las voluntades individuales, subsumidas en ellas, y las agotan. Con esto se enlaza una monstruosa e irracional imaginación, que reduce el valor y la

conducta de los hombres a una infinita muchedumbre de acciones, tan desprovistas de espíritu como de sentimiento, con desprecio de toda consideración al bienestar de los hombres y aun convirtiendo en deber la más cruel y más dura ofensa a este bienestar. Dada la rigidez de estas diferenciaciones, no le queda a la voluntad universal y una del Estado más que la pura arbitrariedad, contra cuya omnipotencia solo la sustancialidad de las diferencias de castas supone alguna protección. Los chinos, con su inteligencia prosaica, adoran como lo supremo al sumo señor abstracto y, para lo determinado, tienen una vergonzosa superstición. Entre los indios no hay una superstición semejante, por cuanto la superstición es la antítesis de la inteligencia; pero toda la vida y las representaciones de los indios son una superstición, porque todo es en ellos quimera y esclavitud. La aniquilación y repulsa de toda razón, de toda moralidad y subjetividad, solo puede llegar a un sentimiento y conciencia positivos de sí misma, entregándose sin medida a una desaforada imaginación, en la cual el espíritu desenfrenado no halla reposo, ni puede comprenderse a sí mismo. Y de esta manera encuentra un goce, al modo como un hombre, degenerado de cuerpo y de espíritu, sintiendo su existencia embotada e insoportable, se procura mediante el opio un mundo quimérico y una felicidad de insania.

3. *La historia de la India*

La India no ha hecho conquistas exteriores; antes al contrario. La historia de su relación con el extranjero nos la presenta siempre conquistada, por los mongoles, por los afganos y modernamente por los ingleses.

Los ingleses han llegado, en los últimos tiempos, hasta el altar que los macedonios de Alejandro habían erigido. Alejandro no alcanzó el Ganges; solo llegó hasta el Pendjab. Los reinos de la Bactriana estuvieron bajo el dominio de los Seléucidas. Todavía no se ha descubierto ninguna leyenda sobre Alejandro en los mitos indios. Alejandro halló en el Norte pueblos belicosos. Asimismo los indios de las montañas al Oeste del Indo han mostrado gran valor en sus luchas contra los ingleses. En el Dekan existe

una gran diversidad entre las distintas poblaciones; las de algunas regiones poseen cierto espíritu belicoso, que mejor llamaríamos de bandidaje, y que también se convierte a veces en cobardía. Se ha dicho el caso de que 500 franceses hayan triunfado sobre 6.000 indios, y hay otros ejemplos análogos. Un marinero inglés deshizo a 50 indios.

El número de habitantes se eleva a unos 200 millones; de los cuales 100 a 112 millones están sometidos directamente a los ingleses. En lo concerniente a la historia, cabe preguntarse hasta qué punto la India ha tenido historiografía y, por tanto, historia. No hay que buscar entre los indios eso que llamamos historia, en su doble sentido. La diferencia entre la China y la India resalta aquí con la mayor claridad y evidencia. Los chinos tienen una historia exactísima de su país; ya hemos indicado los Institutos que hay en China, destinados a consignarlo todo exactamente en los libros históricos. En la India ocurre lo contrario. Al adquirir modernamente conocimiento de los tesoros de la literatura india, hemos descubierto que los indios alcanzaron gran fama en la geometría, en la astronomía y en el álgebra, que llegaron lejos en la filosofía y que el estudio gramatical ha sido tan cultivado entre ellos, que ninguna lengua puede considerarse tan perfecta como el sánscrito. Pero, en cambio, el lado de la historia lo vemos por completo descuidado o más bien inexistente. La historia, en efecto, requiere intelecto, exige fuerza bastante para abandonar el objeto a sí mismo y concebirlo en su relación inteligible. Solo aquellos pueblos que han llegado a poseer individuos que se conocen como existentes por sí, con conciencia de sí mismos, son, por consiguiente, aptos para la historia, como para la prosa en general.

Los chinos valen según a lo que se hayan dedicado en el gran conjunto del Estado. Habiendo llegado de este modo a un «ser en sí», dejan en libertad a los objetos, que conciben tal como se presentan, en su determinación y en su conexión. Los indios, por el contrario, quedan adscritos por nacimiento a una determinación sustancial y, a la vez, su espíritu se halla elevado hasta la idealidad; de suerte que constituyen una contradicción, puesto que disuelven la firme determinación del intelecto en su idealidad, y, por otro lado, rebajan esta idealidad hasta la diversidad sensible. Esto los hace ineptos para la historiografía. Todos los sucesos se

evaporan para ellos en confusos sueños. La indeterminación de la conciencia tiene por consecuencia la indeterminación de lo exterior. No hay que preguntar entre los indios por nada de eso que nosotros llamamos verdad y veracidad históricas, comprensión razonable e inteligente de los acontecimientos, fidelidad en la exposición. Los indios no pueden comprender nada semejante a lo que el Antiguo Testamento refiere de los patriarcas; todos los objetos se convierten para ellos en grandiosos y desmesurados. La inverosimilitud, la imposibilidad no existen para ellos. La causa de esto es, en parte, cierta irritabilidad y debilidad de los nervios, que no les permite soportar y concebir con fijeza una existencia —tan pronto como la conciben, ya su sensibilidad y fantasía la han convertido en ensueño— y en parte también su repugnancia natural a la veracidad. Los indios mienten a sabiendas y de propósito, aun cuando saben la verdad. El espíritu indio anda siempre perdido en ensoñaciones y fluctuaciones, desvaneciéndose en inconsistencia. Por ese mismo modo los objetos se disipan para el indio en imágenes irreales y desmesuradas.

Este rasgo es absolutamente característico. Solo mediante él se puede comprender el espíritu indio en su peculiaridad, y derivar lo peculiar de la forma india.

Mediante la historia, llegan los pueblos a tener conciencia del curso de su espíritu, que se expresa en leyes, costumbres y hechos. Las leyes, con las costumbres y las instituciones, constituyen lo permanente. Pero la historia da al pueblo su imagen en un estado que, de esta suerte, se hace objetivo para él. Sin historia, su existencia temporal es ciega: es solo un continuo juego de la arbitrariedad bajo diversas formas. Pero la historia fija esta contingencia, la hace estable, le da la forma de la universalidad y establece así la regla para ella y contra ella. La historia es un miembro esencial en el desarrollo y consolidación de la constitución, esto es, de un estado racional, político; porque es el modo empírico de hacer resaltar lo universal, puesto que ofrece a la representación algo perdurable. Como los indios no tienen historia, en el sentido de historiografía, tampoco la tienen en el sentido de los hechos (*res gestae*); esto es, no han llegado a formar un verdadero estado político.

En las obras indias se indican épocas y grandes números, que tienen a veces una significación astronómica y son más frecuentemente aún arbitrarios. Así se dice de algunos reyes que han reinado setenta mil años y más. Brahma, la primera figura de la cosmogonía india, se engendró a sí mismo y vivió veinte mil millones de años, etc. Se indican incontables nombres de reyes; entre ellos, las encarnaciones de Visnú. Sería ridículo tomar estas cosas por datos históricos. La ignorancia de las fuentes y la manía de tramar hipótesis, han creado supuestas noticias históricas, que se refieren al origen de las dinastías y otras cosas por el estilo. En los poemas se habla con frecuencia de los reyes, que han sido, en efecto, figuras históricas, pero sumergidas por completo en la fábula; por ejemplo, los reyes se retiran totalmente del mundo y reaparecen tras de haber pasado diez mil años de penitencia en la soledad. Los números no tienen, por tanto, el valor y sentido intelectivo que poseen entre nosotros.

Las fuentes más antiguas y seguras de la historia india son, por tanto, las noticias de los escritores griegos, a partir de Alejandro Magno, que fue el que abrió el camino de la India. Por ellas sabemos que todas las instituciones existían ya entonces como hoy. Santarakottus (Chandragupta) es citado como un príncipe eminente de la parte septentrional de la India, hasta donde se extendía el reino de Bactriana. Solo obtenemos noticias más exactas aproximadamente desde el año 1000 después de J. C., por medio de los historiadores árabes; pues los mahometanos comenzaron sus incursiones ya en el siglo X. Un esclavo turco fue el tronco de los Ghaznawidas, que tenían su sede en Ghazna; su hijo Mahmud entró en el Indostán y conquistó casi todo el país. Estableció su residencia al oeste de Kabul. En su corte vivió el poeta Ferdusi. La dinastía ghaznawidita pronto fue completamente exterminada por los afganos y más tarde por los mongoles. Los príncipes más excelentes vinieron después de Timur, pero se hundieron poco a poco en la molicie. A veces también entre ellos un poderoso déspota formaba alguna vez un gran imperio, como por ejemplo, el de los Mahrattas, que cobraba tributo de las otras tribus y aprovechaba la consiguiente negativa para hacer la guerra a aquel poder debilitado. En los tiempos modernos casi toda la India ha quedado sometida a los europeos.

La mayor parte de lo que se sabe de la historia india ha sido, pues, conocido gracias a los extranjeros. La literatura indígena solo suministra datos imprecisos. Los europeos aseguran que es imposible vadear el lodazal de las noticias indias. Las más precisas se encuentran en las inscripciones y documentos, de los cuales los ingleses han reunido varios miles, en especial sobre donaciones de tierras a pagodas y a divinidades. Pero este recurso tampoco proporciona más que meros nombres. Respecto a la cronología, no se puede deducir nada de ellos, porque se refieren a una era cuya fecha de origen no conocemos. Otra fuente serían las obras astronómicas, que proceden de remota antigüedad. Colebrooke[77] ha estudiado detenidamente estas obras; pero es muy difícil obtener manuscritos, pues los brahmanes hacen gran misterio de ellos y además los manuscritos están desfigurados por groseras interpolaciones. Resulta que las referencias de las constelaciones se contradicen con frecuencia y que los brahmanes intercalan circunstancias de su propia época en estas antiguas obras. Cuando nosotros queremos indicar la razón de dos números, nos servimos de los decimales, caso de que resulte fraccionaria. Algo análogo tiene lugar entre los chinos y también entre los indios. Pero estos no consideran los números decimales como tales, sino que los añaden a los enteros, como si fueran enteros; por ejemplo, en vez de 19,56, dicen 1956. Por lo cual, cuando quieren indicar exactamente la relación mutua de los años solar y lunar, cosa que no puede hacerse sin fracciones, sus números llegan a las centenas de millar. Cuando nosotros calculamos el año en 365 días y algunas horas, nos servimos de estos números en relación con una unidad determinada y expresamos dichas relaciones en fracciones. Pero si no se distinguen las fracciones de los números enteros, entonces los números de relación resultan tanto mayores cuanto más exactamente se los calcula. La luna hace doce revoluciones al año; según el ciclo de Metón[78], calcúlase más exactamente que lleva a cabo 235 revoluciones en diecinueve años. Imagínese, los números que resultarían si se calculara exactamente la fracción del curso lunar sobrante y se contara como número entero. Los indios han tratado de calcular el momento en que todos los planetas, vistos desde la tierra, deberían encontrarse en un punto; han resultado números enormes. Poseen diversos sistemas astronómicos, según las observaciones

más o menos exactas que han hecho. Ahora bien, para todo conservan estos enormes números, y así sucede que hallamos entre ellos reyes que han reinado veinte mil años. Cabría reducir este tiempo por medio de cálculos astronómicos, pues muchas veces se indica cuál era la posición de las estrellas al entrar a reinar tal o cual príncipe; a no ser que los copistas posteriores hayan expuesto todas estas circunstancias astronómicas tal como eran en el momento en que escribían, como ya hemos dicho. Todo esto produce una infinita confusión, que en su mayor parte se basa en el hecho de que los copistas eran también sabios.

No tenemos sobre los acontecimientos históricos más fuentes indígenas que los poemas. Pero estos no son de la naturaleza de los homéricos. Las personas, según nuestro concepto, no existen para los indios; la fantasía india lo disipa todo en vagas representaciones. Solo pocos datos podemos tomar de los libros sagrados. Los indios poseen listas y enumeraciones de sus reyes; pero se advierte en ellas la mayor arbitrariedad. Hállanse con frecuencia en una lista veinte reyes más que en otra; y aun en el caso de que estas listas fuesen exactas, no podrían constituir una historia. Los brahmanes carecen de todo escrúpulo respecto de la verdad. El capitán Wilford[79] se había procurado con gran trabajo y muchos dispendios manuscritos de todas partes; reunió a varios brahmanes y les encargó que hicieran extractos de estas obras e investigaciones sobre ciertos acontecimientos famosos, sobre Adán y Eva, el Diluvio, etc. Los brahmanes, para complacer al señor, construyeron unas fábulas que no figuraban en los manuscritos. Wilford escribió varias disertaciones sobre esas fábulas, hasta que finalmente advirtió el engaño y reconoció la inutilidad de sus esfuerzos. El problema capital había consistido en determinar los números exactos de las épocas, y Wilford descubrió que este problema había sido resuelto de tal suerte, que acaso ni uno de los reyes enumerados había vivido realmente, o había sido colocado, con la mayor arbitrariedad, en una época totalmente distinta de la suya.

Otra circunstancia que contribuye a embrollar la historia india es la interpolación de acontecimientos de la historia de otros pueblos en la suya propia. En la mayoría de las listas de reyes indios se encuentra Wikramâditya, que según un cálculo habría vivido unos cincuenta años

antes de J. C. Pero se mencionan varios reyes de este nombre. De uno se refiere que había querido cortarle la cabeza a la Divinidad; pero fue disuadido de ello por la promesa de que reinaría mil años; después nació de una doncella un niño, etc. Recíprocamente, elementos indios han pasado a las literaturas extranjeras. Se ha encontrado que los libros apócrifos están enteramente desfigurados por estas aportaciones indias, y lo mismo los escritos talmúdicos, las narraciones rabínicas sobre Salomón, etc. Mahoma también habría nacido en la India; y la historia de cómo llegó desde allá hasta la Arabia es tan sucia que no se puede contar. En las transcripciones sobre hojas de palma, poco duraderas, los copistas se permiten las mayores arbitrariedades. Los indios tienen, sin duda, una era determinada, que parte del citado Wikramâditya, cuyo reinado constituye un momento esplendoroso de la historia india. En su corte vivió Kalidasa, el autor del Sakuntala. Los principales poetas vivieron, en general, hacia la misma época. Había nueve perlas en la corte de Wikramâditya, dicen los brahmanes. Pero no se puede averiguar la fecha de este esplendor. Por diferentes indicios se ha obtenido el año 1491 antes de J. C.; otros admiten el año 50 antes de J. C., como queda dicho; y esto es lo habitual. Bentley, por último, fundándose en sus investigaciones, sitúa a Wikramâditya en el siglo XII antes de J. C. Últimamente se ha descubierto que ha habido cinco, quizá ocho o nueve, reyes de este nombre en la India; con lo cual recaemos de nuevo en una completa ignorancia. ¡Tal es el desacuerdo que existe respecto al momento más esplendoroso de la historia india!

Cuando los europeos empezaron a conocer la India, encontraron una multitud de pequeños reinos, a cuya cabeza estaban príncipes mahometanos e indios. La misma situación existía en ambos casos; los príncipes indios se llamaban rajás; los mahometanos, nababs. Había familias reinantes, antiguas y modernas; las más de las antiguas procedían de la casta guerrera, a veces también de la casta de los brahmanes, como la de los Peischwa, del imperio de los Mahrattas. Pero la sucesión al trono era enteramente casual. Aunque la forma de la sucesión hereditaria al trono se considere solo desde un punto de vista empírico, bien pronto se descubre su importancia, especialmente tratándose de asiáticos. Mas para que la sucesión al trono sea fija y determinada, es menester, no ya una ley, sino un estado moral; solo

donde este existe puede ser segura la sucesión al trono. El mismo código de Manú se limita a preceptuar que los hermanos deben heredar, según sus mejores o peores cualidades; con lo cual queda la ley sin la menor precisión. La vida se hallaba organizada de un modo casi feudal, dividiéndose los reinos en distritos que tenían por jefes a mahometanos o a agentes de la casta guerrera. La función de estos jefes consistía en recaudar los impuestos y hacer la guerra. Formaban una especie de aristocracia, un consejo del príncipe. Pero los príncipes solo tienen poder cuando son temidos o inspiran temor; nada se les otorga sin violencia. Tan pronto como reinaba un indigno, surgía un completo desorden, fraguábanse conjuraciones, envenenamientos de príncipes, ministros y generales, etc. Un príncipe que quisiera conservar el trono para sí y sus descendientes, solo podía conseguirlo mediante una continua desconfianza hacia sus más próximos allegados; y no empleando el rigor, sino exclusivamente la dureza. La casta guerrera es dueña del país; pero sus miembros utilizan en sus relaciones mutuas y frente a los príncipes los mismos medios que estos. Los jefes guerreros forman el consejo del príncipe; mas solo le obedecen mientras este tiene poder para forzarles a ello. Si el príncipe dispone de dinero, entonces tiene tropas; y los príncipes vecinos, caso de ser menos poderosos, le pagan con frecuencia tributos, aunque solo en la medida en que pueden recaudarlos. La situación no es, por tanto, de tranquilidad, sino de continua lucha, sin que esta empero produzca ni estimule nada. Es la lucha de una voluntad regia, más enérgica, contra otra menos poderosa; es la historia de las dinastías imperantes, no de los pueblos; es una serie de intrigas y sublevaciones, siempre cambiantes, y no solo de los súbditos contra su soberano, sino del hijo del príncipe contra su padre, de los hermanos, de los tíos y sobrinos entre sí, de los funcionarios contra su señor. Encontramos una constitución feudal principalmente en el Indostán. Aquí manda un rey o una reina y se les obedece o no se les obedece; como se quiera. En conjunto, la India se encuentra, por consiguiente, en un estado sin derecho.

Se podría creer que, cuando los europeos encontraron un estado semejante, este era ya el resultado de una disolución de antiguas organizaciones mejores; se podría suponer en especial que los tiempos de la

hegemonía mongólica habían sido un periodo de dicha y de esplendor, una situación política en que la India no estaría desgarrada, oprimida y disuelta en su ser religioso y político por conquistadores extranjeros. Esta disolución podría considerarse quizá como un efecto de las invasiones mahometanas, que introdujeron en el mundo indio otro mundo totalmente extraño. Pero estas invasiones no han obrado como las de los germanos en tierras romanas, sino más bien como las de los mandchúes en la China. Las huellas y datos históricos que se encuentran incidentalmente en las descripciones poéticas y en las leyendas, revelan que siempre existió en la India el mismo estado de división y guerra, la misma inseguridad en las instituciones políticas. Y lo contrario —cuando, por ejemplo, los brahmanes hablan de un imperio indio que habría florecido antes de las invasiones mongólicas— aparece claramente como un sueño y vana imaginación. La India ha estado dividida siempre en muchos pequeños Estados, que vivían en eterna disensión, y de los cuales los menos hábiles estaban subyugados por los más astutos y valerosos. La historia de toda la India, hasta donde nos es conocida, es una enumeración constante de sublevaciones, asesinatos y guerras intestinas. Las guerras entre las sectas brahmánicas y budistas, entre los partidarios de Visnú y de Siva, contribuyen a esta confusión. Su escenario principal está entre el Indo y el Ganges al oeste del Himalaya.

Sin embargo, existen también rasgos que demuestran que algunos reinos han tenido momentos hermosos. Ayod’hya, en la India meridional, se ha distinguido singularmente entre estos. Ya hemos mencionado el momento más esplendoroso de la historia india, según la tradición, el reinado de Wikramâditya. Pero también aquí se ve que el azar de la personalidad del soberano lo es todo y que todo depende de quién sea el rey. En conjunto, el estado político se funda en la organización de las castas y, en consecuencia, todo es producto de la astucia, la violencia y la tiranía.

Los indios, como los chinos, no practican la navegación desde hace mucho tiempo, aunque en sus leyendas se oyen rumores marinos. El principio del mar les es extraño. Nunca han hecho conquistas. Quizá hayan practicado el comercio en épocas antiguas; una ruta comercial parece haber existido, que llegaba hasta Egipto por el golfo Arábigo. Pero más tarde la navegación fue prohibida por una ley religiosa. La navegación y el

comercio no han tenido influjo ninguno sobre el conjunto de la vida india y pronto cesaron enteramente, cuando la cultura hubo progresado y las castas y la distinción entre las cosas puras e impuras hubieron afianzado sus rigurosas separaciones.

Como la naturaleza misma, la vida de los Estados en la India marcha en un continuo ritmo de muerte y vegetación exuberante. Esta situación es consecuencia del concepto total de la vida india y de la necesidad inherente a este concepto.

Los ingleses se han revelado sumamente aptos para dominar el país, permaneciendo en la mayor calma junto a estas religiones para ellos tan extrañas. Presencian tranquilamente la cremación de las viudas y proporcionan a los indios armas para sus guerras intestinas. En general respetan las costumbres de los indios. Recientemente han intentado apartarlos de las rigurosas leyes antiguas, observadas por ellos, pero sin oponerse a que las observen los que quieran. Los ingleses se distinguen por esta tolerancia y aciertan así a imponer su dominación, porque respetan las costumbres y peculiaridades de los pueblos. Los franceses no son capaces de semejante tolerancia y por eso arruinan sus propios intereses. Los ingleses (o más bien la Compañía de las Indias Orientales) son los dueños del país; pues el sino necesario de los imperios asiáticos es el de estar sometidos a los europeos. También la China habrá de someterse un día a este destino, los príncipes no están sojuzgados directamente; tienen en sus cortes agentes ingleses y a su sueldo se hallan tropas inglesas. Después de haber sido vencido por los ingleses el país de los maharattas, nadie ya podrá mantenerse independiente. Los ingleses han puesto el pie en el reino de Birmania y franqueado el Bramaputra, que limita la India por el Este.

4. *La vida india*

a) El Estado y las castas.—El pueblo indio, que contamos entre los primeros de la historia universal, es, como el chino, un pueblo estático. Fue siempre lo que es hoy. Consideremos, ante todo, el aspecto profano y recordemos brevemente las condiciones del territorio.

La India, propiamente dicha, es el país que los ingleses dividen en dos grandes partes: el *Dekan*, la gran península que linda al Este con el golfo de Bengala y al Oeste con el mar índico, y el *Indostán*, que está formado por el valle del Ganges y se extiende hacia Persia. El Indostán se halla limitado al Nordeste por el Himalaya, en el que los europeos han reconocido la montaña más alta de la tierra, pues sus cimas se encuentran a 26.000 pies sobre la superficie del mar. Más allá de estos montes, el terreno vuelve a descender; la soberanía de los chinos llega hasta aquí, y cuando los ingleses quisieron llegar a donde habita el Dalai Lama, fueron detenidos por los chinos. Al Oeste de la India corre el Indo, en el que se reúnen los cinco ríos llamados Pendjab. La cuenca del Indo se compone, en su parte meridional principalmente, de desiertos de arena, solo interrumpidos por algunos oasis. El Pendjab, por el contrario, es fecundo; Alejandro Magno llegó hasta aquí, y solo 2.100 años después, en 1805, lograron los ingleses penetrar en esta región. La dominación de los ingleses no se extiende hasta el Indo. Junto a este río mantiénese independiente la secta de los Sihks, cuya constitución es completamente democrática. Los Sihks se han separado de la religión india y de la mahometana, guardando un término medio entre ambas, pues solo reconocen un Ser Supremo. Son un pueblo poderoso y han sometido a Kabul y a Cachemira. Además de estos, viven a lo largo del Indo otras tribus auténticas indias, de la casta de los guerreros. Entre el Indo y su hermano gemelo, el Ganges, hay grandes llanuras, y el Ganges forma asimismo en sus orillas grandes reinos, en los cuales las ciencias se han desenvuelto hasta un nivel tan elevado, que los países del Ganges gozan en esto aun de mayor fama que los del Indo. El Ganges forma el centro del mundo indio; es el río principal, el río sagrado.

El Indostán constituye solo una parte de la India. La otra está formada por la verdadera península, llamada el Dekan. La costa de Malabar es estrecha; los europeos no han llegado lejos por este lado. Los ríos capitales tienen su desembocadura en la costa de Coromandel; allí se encuentran los grandes valles y las mesetas, muy diferentes, sin embargo, de la verdadera India del Ganges. El reino de Bengala es, en especial, floreciente. El Nerbudda marca el límite entre el Dekan y el Indostán. La península del Dekan ofrece una diversidad mucho mayor que el Indostán. Las montañas

la atraviesan, fecundos ríos la recorren y estos gozan de una fama de santidad casi tan grande como el Indo y el Ganges. El nombre del Ganges se ha convertido en nombre común de todos los ríos de la India, como el río κατὲξοχὴν, por excelencia. Los extranjeros han dado al país y al pueblo el nombre del Indo; los habitantes mismos no saben nada de este nombre y solo son llamados hindúes por los extranjeros. Ellos no han dado nunca un nombre común al conjunto del pueblo, porque nunca ha constituido este un solo imperio. Sin embargo, nosotros lo consideramos como tal.

Tocante a la vida política y religiosa, lo primero de que hablaremos será del progreso que representa sobre la China y de los rasgos que la caracterizan. En China existe la igualdad de todos los individuos; pero esta va unida al gobierno central, por lo cual la individualidad, lo particular, no llega a gozar de independencia de libertad subjetiva. Falta aquí ese momento, que consiste en que la idea del Estado se concrete en la división, se haga algo espiritual, vivo y en sí diferenciado, cuyas diferencias se afirmen como miembros orgánicos. La inmediata consecuencia de tal unidad es que las diferencias se acentúen frente a la igualdad y se fijen y hagan independientes de la unidad dominadora externa (como la vemos en China), y que lo particular logre autonomía. Una vida orgánica implica unidad del organismo, alma única. Pero la existencia de una vida orgánica implica también la expansión de las diferencias; exige que se despliegue la singularidad de las diferentes partes o, más exactamente, de los distintos miembros, y que estos se desarrollen hasta constituir en su particularidad sistemas enteros, de tal suerte que su actividad reconstruya la unidad. Al principio chino le falta la libertad, la autonomía de la particularización.

La determinación espiritual, que el concepto exige, es aquí, por consiguiente, la diferenciación, la formación de diferencias independientes. Esta es la característica de la forma india. Tras la unidad del déspota y de la individualidad, vienen los miembros independientes, las diferencias en el seno del pueblo, que suponen una sustancia uniforme. Por tanto, tenemos aquí el principio de la libertad. La razón existe ahora en el ser particular; pasamos de lo universal, existente en sí, a la particularidad. Pero estas diferencias vuelven a caer en la naturaleza; de modo que, en lugar de moverse libremente en vida orgánica y de producir libremente la unidad, se

fijan y petrifican por completo. Esta fijeza de las diferencias ha condenado y degradado el pueblo indio y la cultura india, manteniendo el espíritu en la más abyecta servidumbre. Estas diferencias son conocidas bajo el nombre de *castas*.

El Estado es una realidad espiritual, que consiste en que el ser del espíritu, consciente de sí mismo, la libertad de la voluntad, se realice como ley. Esto supone la conciencia de la voluntad libre. En el Estado chino, la voluntad moral del emperador es la ley; pero de tal manera, que la libertad interna y subjetiva resulta reprimida y la ley de la libertad solo rige a los individuos desde fuera. En la India existe aquella primera interioridad de la imaginación, unidad de lo natural y lo espiritual, en la que ni la naturaleza constituye un mundo intelectual, ni lo espiritual existe como la autoconciencia opuesta a la naturaleza. Falta aquí el elemento contrario en el principio; falta la libertad tanto en el sentido de la voluntad existente en sí, como en el de la libertad subjetiva. No existe, por tanto, el terreno propio del Estado, el principio de la libertad, no puede existir, por consiguiente, un verdadero Estado. Esto es lo primero. Mientras la China es toda ella Estado, el cuerpo político indio es un pueblo y no un Estado. O sea, que el principio del Estado es en la India la falta de libertad, que solo se destaca por abstracción. Todo lo moral se sustenta en esta base y se asienta sobre ella. En esta inconsciencia de la vida concreta no pueden existir, ni un Estado, ni leyes racionales, ni una moralidad. No queda para la conciencia concreta nada más que la arbitrariedad, el azar. El principio patriarcal de los chinos no tiene aquí aplicación; pues la libertad aquí consiste, tan solo, en eludir negativamente toda determinación de la vida y de la conciencia. Además, mientras en China había un despotismo moral, en la India puede decirse que la vida política es un despotismo sin ningún principio, sin regla moral ni religiosa; pues la moralidad y la religión (esta última en cuanto se refiere a la actividad humana) tienen por condición y base la libertad de la voluntad. El peor y más arbitrario y más deshonroso despotismo tiene, por tanto, su sede en la India. También en China, Persia, Turquía y Asia, en general, es el despotismo nativo y se convierte en tiranía cuando el déspota es un malvado. Pero esto se considera como algo contrario al orden, algo que es rechazado por la religión y por la conciencia moral de los individuos. La

tiranía subleva a los individuos que la execran y la sienten como una opresión; por eso es accidental y contraria al orden, y no debe ser. Mas en la India la tiranía constituye el orden mismo, ya que aquí no existe un sentimiento personal, una conciencia de la moralidad, que pudiera confrontarse con la tiranía y por cuyo medio pudiera sublevarse el ánimo; solo queda, pues, el dolor corporal, la carencia de las cosas más necesarias y de todo placer, es decir, una sensación puramente negativa frente a la tiranía.

El Estado tiene que realizar la ley de la libertad espiritual; supone, por consiguiente, la conciencia de la voluntad libre. Entre los chinos, la voluntad objetiva es ley bajo la forma de la voluntad externa. Entre los indios existe la unidad de lo exterior y lo interior; pero es solo la primera forma del *recuerdo*, la interiorización de lo exterior, por medio de la cual ni lo externo (la naturaleza) se convierte en mundo organizado, ni lo espiritual (la individualidad) se opone, como libre, a la naturaleza. Al espíritu indio le falta el principio de la libertad, el retraimiento del espíritu en sí; no se puede hablar en la India, por consiguiente, de un Estado. Ahora bien, puesto que, sin embargo, hay una convivencia, una vida social, y muy cultivada, por cierto, resulta que no existe ningún principio, ninguna religiosidad en forma de conciencia, etc., que determine lo que es justo y moral en esta vida. En el gobierno prevalece, por tanto, un despotismo sin ley. Religión hay bastante; lo que no hay bastante es religiosidad.

El pueblo indio es un pueblo culto. Su cultura es muy antigua, especialmente en la cuenca del Ganges, y también en la del Nerbudda, en el territorio de la humedad cálida, de la exuberancia, donde un estado de paz ha fomentado la convivencia. Aquí se ha desarrollado el orden propiamente indio de la convivencia.

La vida de un pueblo es una gran obra, que se divide en distintas funciones y sistemas. La diferencia de funciones se da necesariamente en todo Estado racional; las clases, pero todavía más los individuos, se destacan. Mas el conjunto debe permanecer unido en cohesión, merced a la libertad subjetiva y a la moralidad interna de los individuos. Las diferencias de clases son universales. El Estado, como tal, solo tiene una misión; pero al particularizarse, divídese en varias actividades y estas constituyen los

miembros orgánicos del Estado. Los individuos y las familias no son estas particularizaciones universales, sino individuales, distintas personalidades. La diferencia puede llegar a que las unas sean esclavas de las otras. Entre los indios, empero, no cabe hablar de esto, porque entre ellos todavía no existe verdadera libertad personal. La libertad subjetiva de los individuos, la, conciencia, que falta en China, no puede tampoco aparecer entre los indios. El verdadero Estado ha de tener sujetos morales. En China, donde las particularidades generales, las funciones del Estado, incumben totalmente al poder legal central, los sujetos morales no pueden desarrollarse como miembros particulares. Entre los indios, dichas particularidades generales existen; pero no como determinaciones morales, sino como determinaciones naturales, como *castas*.

La misión del Estado es, primero, la vida intelectual y espiritual, la vida religiosa y científica; segundo, la vida práctica, el poder, la defensa en el exterior y el interior, obra de la valentía; tercero, la función de la industria, la satisfacción de las necesidades, función que se reparte de múltiple modo entre la ciudad y el campo, aquí produciendo, allí transformando. Se agrega a estas una cuarta función, la servidumbre, por cuanto los individuos se adscriben al servicio privado de las restantes funciones. Entre los indios hay además una quinta clase que es una particularidad de la cuarta. Esta diferencia de funciones viene determinada por la razón. En la India, donde todavía no se puede hablar de libertad, ni de moralidad interna, las diferencias que se destacan son únicamente las de las actividades de las clases. También en el Estado libre forman las clases grandes círculos particulares; y el Estado resulta del sistema de las distintas profesiones que se reúnen en grandes masas, pero conservando los individuos su libertad subjetiva. En la India, empero, todo va a parar a la coexistencia y diferenciación de las grandes masas, que resultan absolutamente fijas; de modo que esas diferencias determinan la vida política y la conciencia religiosa. Las diferencias de clase permanecen pues —como en China la unidad— en la fase primitiva de la sustancialidad, esto es, no nacen de la libre subjetividad de los individuos.

Si entramos más detalladamente en las peculiaridades de los indios, hallamos lo siguiente: En el concepto del Estado y sus diversas funciones,

la primera función esencial es, como queda dicho, aquella cuyo objeto consiste en lo totalmente universal; de este adquiere el hombre conciencia primero en la religión y luego en la ciencia. Dios, lo divino, es lo absolutamente universal. La primera clase será, por consiguiente, aquella a través de la cual lo divino se produce y actúa, la clase de los *brahmanes*. El segundo factor o la segunda clase representará la fortaleza y valentía subjetiva. La fuerza necesita hacerse valer, para que el conjunto pueda subsistir y mantenerse frente a los otros conjuntos o Estados. Esta clase es la de los guerreros, los *chatriyas*. De ella proceden los gobernantes, aunque también los brahmanes han sido con frecuencia príncipes, por ejemplo, el último de los Mahrattas. La tercera función tiene por objeto la peculiaridad de la vida, la satisfacción de las necesidades, y comprende la agricultura, la industria y el comercio; es la clase de los *waisyas*. El cuarto elemento, en fin, es la clase de los *sudras*, la clase de la servidumbre, la clase de los instrumentos o medios; su actividad consiste en trabajar para las demás por un salario de breve subsistencia. (Esta clase servil no puede constituir propiamente una clase peculiar y orgánica del Estado, porque solo sirve a los individuos, siendo sus funciones, por tanto, funciones sueltas, funciones de individualidad, que se agregan a las anteriores.) Sigue a esta, en quinto lugar, la casta innoble de los despreciados, los *parias*. Hay además subdivisiones dentro de las castas; estas subdivisiones difieren mucho según las distintas regiones; se cuentan desde 27 hasta 36 de ellas.

El pensamiento que considera al Estado solamente por el lado jurídico abstracto y que infiere que no debe haber diferencias de clase, se ha manifestado contrario —principalmente en los tiempos modernos— a la existencia de las clases. Pero la igualdad en la vida política es completamente imposible; las diferencias individuales de sexo y edad se manifiestan en todo tiempo. Incluso cuando se dice: todos los ciudadanos deben tener igual participación en el gobierno, se pasa por alto y se excluye a las mujeres y a los niños. La diferencia entre la riqueza y la pobreza, el influjo de la habilidad y del talento no son tampoco anulables y refutan de raíz aquellas afirmaciones abstractas. Pero si nosotros, partiendo de este principio, admitimos la diversidad de ocupaciones y de clases dedicadas a desempeñarlas, tropezaremos aquí en la India con la peculiaridad de que el

individuo pertenece esencialmente, por su nacimiento, a una clase y queda ligado a ella. Con lo cual, la vida concreta, que aquí vemos nacer, recae en la muerte. Estas trabas sofocan la vida al punto de brotar; la realización de la libertad, que parecía iniciarse en estas diferencias, resulta aniquilada por completo.

Aquí el albedrío no puede reunir de nuevo lo que el nacimiento ha separado. Por eso las castas no pueden en principio mezclarse, ni un individuo de una casta puede contraer matrimonio con otro de otra. Empero ya Arriano (Ind. 11), cuenta siete castas (y en los tiempos modernos se han descubierto más de treinta) que han surgido por la unión de castas diferentes. La poligamia conduce necesariamente a esta consecuencia. A un brahmán, por ejemplo, le está permitido tener tres mujeres de las otras tres castas, si tomó primero solo una mujer de la suya propia. Los brahmanes pueden tener muchas mujeres, incluso mujeres que no conocen, cuando por ejemplo los padres de una muchacha hacen saber a un brahmán simplemente que le han dado su hija por mujer; lo cual representa para la hija honor y provecho. En algunas fiestas los brahmanes se apoderan de las mujeres más hermosas, las retienen un tiempo y las despiden luego a su antojo, sin que los maridos puedan oponerse. Los niños nacidos de estas mezclas de castas no pertenecían primitivamente a ninguna. Uno de los pocos hechos históricos transmitido por la tradición es la disposición que sobre estos niños fue tomada en antiguas épocas. Cuéntase que un rey buscó el medio de clasificar a estos descastados; y este fue a la vez el origen de las artes y manufacturas. Los niños fueron adscritos a determinados oficios. Unos fueron tejedores, otros labraron el hierro, y así nacieron clases con las más diversas ocupaciones. Esto explica el gran número de castas, y ha sido causa de que haya menos castas en las regiones salvajes, donde existe menos cultura. La más distinguida de estas castas mixtas es la que nace de la unión de un brahmán con una mujer de la casta guerrera. La ínfima nace de la unión de un sudra con una mujer de la casta brahmánica; es la de los chandâlas, que son considerados con repulsión. Estos chandâlas están obligados a transportar los cadáveres, a ejecutar a los criminales y, en general, a ocuparse de todo lo impuro. Esta casta es perseguida y odiada; tiene que vivir apartada y alejada de toda comunidad con las demás.

Cuando un chandâla encuentra a un hombre de una casta superior, debe apartarse del camino, para no contaminarle con su impureza. A todo brahmán le está permitido matar al chandâla que no se aparte. Si un chandâla bebe de una fuente o estanque (los hay en toda aldea de la India) la fuente queda impurificada y necesita nueva consagración.

Entre nosotros las diferencias profesionales son subjetivas: cada cual se consagra a una función, según sus opiniones y circunstancias. En la India, las profesiones están ligadas a la condición natural del nacimiento. También Platón reconoce estas diferencias y suprime la libre dedicación a un menester. Pero en él son los gobernantes los que distribuyen a los individuos en clases, y de este modo también una voluntad humana es la que regula la división en clases, aun cuando queda excluida la libertad subjetiva. En la India este gobernante es la naturaleza misma.

Este orden de castas es antiguo. Hemos indicado ya que Arriano habla de él; también Estrabón lo conoce. Mas en aquel tiempo había todavía excepciones a la prohibición del matrimonio entre diferentes castas. Pero fácilmente se comprende que este orden se haya extendido y consolidado; pues cuando en un estadio de cultura común aparece en un punto una cultura superior, las partes más lejanas se adhieren fácilmente a esta superior cultura. Por lo demás, hay todavía en la India pueblos que no han llegado a esta diferencia de castas y viven en completo salvajismo.

La cuestión que inmediatamente se plantea es la de cómo ha nacido históricamente este orden de castas. Se cree generalmente que las diferencias de tribu han conducido a las diferencias de profesión. Las diversas castas serían diversas tribus que se habrían reunido conservando cada una sus ocupaciones propias. Los brahmanes habrían venido del Norte a la India. Esta creencia se funda en ciertas expresiones que figuran en los libros indios; pero no puede considerarse como histórica. Lo esencial es que las distintas clases no pueden adscribirse a distintas tribus. No cabe demostrarlo históricamente. La división del trabajo es más bien el comienzo de la cultura. Estas diferencias de ocupación suponen siempre un conjunto que se ha diferenciado después. Lo peculiar de los indios consiste en que estas diferencias se han convertido en naturales y están vinculadas al nacimiento. Habría que preguntar además si fue un soberano quien

estableció esas diferencias, o si se han formado inconscientemente. Lo primero es lo más probable; un soberano necesita muchas cosas, impone distintas ocupaciones a distintos individuos y puede destinarlos a esas labores para siempre. Las diferencias, empero, solo pueden surgir dentro de un conjunto que ya existe. Un segundo avance consiste en que esas diferencias queden afianzadas como lo están entre los indios. Existen huellas de una organización de castas entre los egipcios, los medas y los persas. Una ciudad producía aceite rosado, otra vestidos de seda, etc. El déspota lo había ordenado así y así lo mantenía.

Los indios, que no poseen historiografía, que son incapaces de una visión histórica como la que tienen los chinos, no nos dan noticia alguna sobre el origen de las castas. Solo lo que hemos dicho sobre la formación de subdivisiones tiene apariencia histórica. Los indios no saben nada de lo demás; lo que refieren es totalmente mítico. En sus cosmogonías dicen que las castas han nacido de las distintas partes del cuerpo de Brahma: la casta brahmánica de la boca de Brahma, la casta guerrera de sus brazos, la artesana de sus caderas y la sierva de sus pies. Nos vemos reducidos, por tanto, a suposiciones. Algunos historiadores han emitido la hipótesis de que los brahmanes habrían constituido un pueblo sacerdotal y esta invención procede principalmente de los brahmanes mismos. Pero ha sido justamente en la Edad Moderna cuando se ha hablado entre nosotros de pueblos sacerdotales, de los etruscos por ejemplo. Tal hipótesis es, sin embargo, vana; un pueblo puramente de sacerdotes es, sin duda, el mayor de los absurdos, pues *a priori* podemos decir que la diferenciación en clases solo puede producirse dentro de un pueblo ya constituido. Distintas ocupaciones hay siempre en todo pueblo, pues esta división pertenece a la objetividad del espíritu, y es evidente que *una* clase supone las otras y que las castas no pueden ser sino el resultado de la convivencia. En el sencillo estado patriarcal encuéntranse las diversas funciones concentradas en un mismo individuo; pero también a veces se reparten entre distintos servidores y miembros de la familia. No pueden existir sacerdotes sin otra dase que cultive la tierra y defienda el país. Guerreros por sí solos serían bandidos; no pertenecerían a un estado de cultura. Las clases no pueden formarse exteriormente; han de organizarse desde el interior. Surgen de dentro a

fuera, no de fuera adentro. Son condiciones de toda vida espiritual y han nacido necesariamente de una primera comunidad. La cultura ha menester que tales diferencias surjan en una vida común y en el fértil valle del Ganges hubo de desarrollarse necesariamente la diversidad profesional y con ella la cultura.

Es natural que los hijos sigan ejerciendo la función de los padres; esto no implica falta de cultura ni de libertad. Pero la absoluta vinculación de las funciones en la familia y de la familia en las funciones, por manera que el individuo no vea ante sí abierto el paso a otra función, es otra cosa muy distinta. Esta circunstancia de que las diferencias se hallen entregadas a la naturaleza, corresponde a lo que hemos llamado el principio oriental. La profesión pertenece entre nosotros a la subjetividad del hombre; esto implica que el hombre pueda elegir su profesión, teniendo derecho a pasar de una a otra. Pero el principio oriental no reconoce todavía la interioridad como algo independiente. Al destacarse aquí las diferencias, todavía no está enlazada con ellas la libertad de la subjetividad; son diferencias determinadas por la naturaleza, como en China el todo está determinado por la persona del emperador.

Mas este estado de cosas no sería todavía el estado de degradación a que las clases descienden realmente en la India. Hemos caracterizado las diferencias de casta como diferencias en la ocupación con las cosas terrenales; la guerra, la agricultura, el comercio y el servicio del Estado coexisten, efectivamente, como distintas especies de ocupaciones, y su contenido concierne solo a lo particular de la actividad humana. Pero hay algo superior, algo que está por encima de esta actividad particular. En el feudalismo de la Edad Media observamos una situación semejante, pero con la posibilidad de que el individuo pase de cualquier clase a la eclesiástica, es decir, a la clase de los sabios y a lo que llamamos cargos civiles. También entre nosotros el azar del nacimiento hace muchísimo, pues determina la profesión más fácil de elegir para cada uno. Si se hiciera un cálculo, se encontraría que la profesión, que parece ser elegida libremente, ha sido, en realidad, determinada por el nacimiento en la mayoría de los casos. Pero entre nosotros hay, por encima de todas las distintas ocupaciones, algo superior, nivelador, que no tiene por sí forma de función

particular: es la religión, en la cual todos los hombres son iguales. Pero no solo son iguales, sino que en la religión y mediante la religión, todos son dignos de tener un valor absoluto, valor enteramente desligado de todo particularismo de clase. En la India ocurre justamente lo contrario.

Además de esta esfera totalmente espiritual, además de esta esfera de la perfecta libertad del espíritu, existe otra, en cuanto que el espíritu libre interviene en el mundo. La religiosidad aplicada es lo que llamamos moralidad. Todo hombre, de cualquier clase que sea, puede y debe darse a sí mismo dignidad moral. Todo hombre tiene en sí mismo una dignidad moral. No solamente los superiores la tienen, sino todos; y por eso los superiores tienen un deber de respeto y aun otros deberes morales para con sus subordinados en el aspecto profesional. El derecho, en general, el derecho de la persona y de la propiedad hace iguales a los que se diferencian en cultura y clase. En la India no es así, sino que la diversidad natural agota todas las relaciones de la vida. Las diferencias no se limitan a la objetividad del espíritu, sino que se extienden a su interioridad absoluta, por lo cual no existen ni verdadera religiosidad, ni moralidad, ni derecho, ni justicia.

Con arreglo a esto hemos de considerar, pues, la diferencia entre las castas. Las diversidades de derecho y de moral, fundadas en las castas, presentan los rasgos más varios. Las castas tienen, unas para con las otras, derechos distintos, que son absolutos, religiosos. La igualdad de los ciudadanos, que hemos visto en China, no existe aquí; aquí existe una desigualdad que se extiende pavorosamente a todas las circunstancias de la vida humana. Cada casta tiene sus deberes y derechos especiales. Los deberes y derechos no son, por tanto, en la India, los del hombre en general, sino los de una casta determinada. Mientras que nosotros decimos: la valentía es una virtud, los indios dicen: la valentía es la virtud de los chatriyas. No existe la humanidad en general, el deber humano, el sentimiento humano; solo hay deberes de las distintas castas. Todo está petrificado en las diferencias, y allende esta petrificación reina la arbitrariedad. La moralidad y la dignidad humana no existen; las malas pasiones se sobreponen; el espíritu anda errante por el mundo del ensueño y lo supremo es la aniquilación.

Es singularmente digna de consideración la situación de los brahmanes. Estos tienen una superioridad tan enorme sobre los demás, que son dioses para ellos, y la relación de las otras castas con los brahmanes constituye esencialmente la religión. Los brahmanes están, por solo su nacimiento, en posesión de lo divino. La diferencia de castas implica también, por tanto, la diferencia entre los dioses presentes y los hombres finitos. Las otras castas pueden llegar a participar también del re-nacimiento, pero han de someterse a infinitas renuncias, mortificaciones y penitencias.

Los brahmanes nacen ya en esta altura, que los demás solo pueden adquirir penosamente. Se distinguen por su vestido, que lleva un cordón pendiente del hombro, cordón ante el cual los demás deben prosternarse. El indio de otra casta ha de venerar al brahmán como un dios y prosternarse ante él, diciendo: tú eres Dios.

b) El derecho.—Estas diferencias de casta determinan el derecho de los indios. La vida de los brahmanes es particularmente sagrada; los brahmanes no son responsables de sus crímenes; no se pueden confiscar sus bienes. El único castigo que el príncipe puede infligirles se reduce a desterrarlos del país. Los ingleses quisieron establecer en la India un tribunal de jurados, compuesto por mitad de europeos y de indios; y explicaron a los indios cuáles debían ser los poderes que se otorgaran a los jurados. A esta propuesta contestaron los indios reclamando una multitud de excepciones y condiciones. Decían, entre otras cosas, que no podían prestar su asentimiento a que un brahmán fuese condenado a muerte, sin contar objeciones, como por ejemplo, la de que no podrían ni ver ni explorar un cuerpo muerto. El brahmán posee un poder tal, que un rayo del cielo alcanzaría al rey que osara poner la mano en él o en sus bienes. El ínfimo brahmán se halla tan por encima del rey, que se impurificaría si hablara con este, y se deshonraría si su hija escogiera por marido a un príncipe. En el código de *Manú* se dice: Si alguien pretende enseñar a un brahmán su deber, el rey debe mandar que se le vierta aceite hirviendo en los oídos y en la boca; si uno, que solo ha nacido una vez, insulta con groseras invectivas a un nacido dos veces, séale cortada la lengua; si le da nombres injuriosos y que supongan deshonor, por ejemplo, «hez de brahmán», métasele en la

boca un hierro ardiente de diez pulgadas de largo. A un sudra, que se sienta en la silla de un brahmán, se le aplica un hierro ardiente en las nalgas, y si tropieza a un brahmán con las manos o con los pies, se le corta el pie o la mano. Si alguien orina junto a un brahmán, el castigo es tan terrible, que el autor del resumen de donde tomo estos datos no se atreve a decirlo. Es incluso lícito prestar falso testimonio y mentir ante el tribunal, si con ello se salva a un brahmán.

Así como los brahmanes tienen privilegios sobre las otras castas, también las siguientes gozan de preferencia sobre las que les están subordinadas. Si un sudra se impurifica por contacto con un paria, tiene derecho a matarlo en el acto. La filantropía de una casta superior hacia otra inferior está absolutamente prohibida, y a un brahmán nunca se le ocurrirá auxiliar a un individuo de otra casta, aunque lo vea en peligro. Las castas inferiores consideran como un gran honor que un brahmán tome a sus hijas por mujeres; cosa que solo les está permitido a los brahmanes cuando, como queda dicho, ya poseen una mujer de su propia casta. De aquí la ya mencionada libertad de los brahmanes para tomar mujeres y despedirlas, según les place. En cuanto a la propiedad los brahmanes tienen un gran privilegio, el de no pagar impuestos.

La legislación civil de los indios está contenida en los códigos de *Manú*, que han sido traducidos por los ingleses. Es muy confusa e imperfecta. En el código de Manú, las penas van subiendo a medida que la casta va bajando. Cuando un hombre de casta superior acusa a otro de casta inferior y la acusación resulta injusta, no sufre pena; en el caso contrario, es duro el castigo. Una gran diferencia existe también en caso de adulterio. Si un hombre de casta inferior ha cometido adulterio con una mujer de casta superior, es quemado en un lecho de hierro; el caso contrario no tiene pena. Cuando un individuo de casta inferior se coloca en pie de igualdad con una persona de casta superior, por ejemplo, hablando a la vez que ella, es castigado a una multa proporcionada a su fortuna. Solo el caso de robo constituye excepción, siendo castigado con más dureza en las castas superiores que en las inferiores. También en lo tocante al rédito del dinero está el precepto legal graduado según las castas. A un brahmán solo debe pedírsele el 2 por 100, a un chatriya el 3, a un waisya el 4; tratándose de un

sudra la ley permite el 5 por 100. La propiedad de los brahmanes está libre de todo tributo, como queda dicho.

Las penas son, en general, sumamente crueles y duras; pero la vida y la propiedad de un brahmán nunca corren peligro. El brahmán puede cometer crímenes a su capricho. Las penas tienen por principio la ley abstracta del talión, de modo que cada cual es castigado en el miembro en que ha ofendido al otro. En el código de Manú se nombran las diez partes que pueden sufrir castigo: la lengua, las orejas, los ojos, las manos, los pies, la cabeza, el cuerpo, la nariz, los órganos genitales y la propiedad. Pero el brahmán nunca debe ser lesionado en ninguna de estas diez partes. La única pena que le puede alcanzar es el destierro, no de la India, sino de su región, de su principado. Los desdichados miembros de la cuarta clase no tienen derecho alguno sobre sí mismos; los brahmanes los emplean para el trabajo. Los chandâlas han de ocultarse por completo, como ya se ha dicho, a los ojos de los brahmanes, para no ser muertos por estos; son meros animales para los brahmanes. Si un sudra conoce algo de los libros sagrados, que solo los brahmanes deben leer, es condenado a muerte. Según la ley de Manú, el brahmán no debe dar al sudra consejo alguno, ni siquiera en lo tocante a la expiación de los pecados. No debe enseñarle ninguna oración; y si un sudra se le hace enojoso a un brahmán, este lo denuncia a la autoridad, que lo condena a muerte. Todo contacto con un sudra impurifica al brahmán. Si un sudra lee algo de los Vedas, se le vierte aceite hirviendo en la boca; si escucha una lectura de los Vedas, se le vierte aceite hirviendo en los oídos y se le taponan estos con cera.

Ninguna casta puede rebasar la función que le está asignada; cada una tiene sus leyes y reglas particulares sobre las cosas más comunes de la vida. Están separadas unas de otras por una infinidad de determinaciones, diferencias, actos y usos, prescritos a las diversas castas. Los europeos tropiezan con muchas dificultades por causa de esta organización de las castas. Especialmente la recluta de soldados ha acarreado a los ingleses infinitas dificultades. En un principio tomáronse los soldados de la casta de los sudras, que no están sujetos a tantas prescripciones; pero no se pudo conseguir nada de ellos. Se acudió entonces a la clase de los chatriyas. Mas esta tiene que cumplir infinitas prescripciones: no puede comer carne, ni

tocar un cuerpo muerto, ni beber agua de un estanque del cual el ganado o los europeos hayan bebido, ni comer lo guisado por otros, etcétera. La casta de los guerreros no puede construir trincheras, ni transportar fardos, ni arrastrar cañones. Así, un ejército de 20.000 hombres exige otro ejército auxiliar de 100.000. Lally-Tollendal[80] quiso obligar a sus gentes a desempeñar distintas funciones, pero los hombres huyeron y hubo de renunciar a su plan. Cada indio hace solo una cosa determinada, de suerte que se necesitan infinitos auxiliares. Un teniente posee treinta, un mayor sesenta servidores. Cada casta tiene sus deberes. Cuanto más baja es, tantas menos reglas ha de observar. El nacimiento señala a cada individuo su posición; lo demás es arbitrariedad y violencia.

Cuando un indio, ya sea brahmán o miembro de otra casta, hace algo contrario a la ley general o a la ley de su casta, queda excluido *ipso facto* de su casta; es un proscrito y está privado de la protección de las leyes. Pero este desdichado puede ser reintegrado. Tratándose de pequeñas infracciones, el reingreso se obtiene dando dinero al brahmán y una comida a algunos miembros de su casta. En las faltas graves y cuando el brahmán es severo, las penas son más duras. La forma principal de la expiación consiste en que el proscrito se atraviese con un garfio la espalda, los músculos del hombro o de la cadera; este garfio cuelga de un travesaño de madera que puede girar sobre un poste. El infeliz queda colgado de este garfio; el travesaño se pone en movimiento y el cuerpo es volteado en el aire durante media hora, una hora y aun más tiempo. Los ingleses no permiten este castigo.

Mencionaremos una forma extraña de rehabilitación de los brahmanes. Un rajá había enviado a dos brahmanes a Inglaterra, para defender sus intereses ante la Compañía de las Indias Orientales, la cual manda frecuentemente a la India a pésimos sujetos, que tratan de eludir por todos los medios la sanción del poder superior. Los brahmanes regresaron sin haber obtenido éxito. A su regreso, se les dijo que habían perdido su casta por causa del viaje. Al indio le está prohibido viajar por mar, y a los brahmanes, además, pasar el Indo a nado, o por un puente, o en una embarcación; si pudiesen pasarlo volando sobre águilas o en globo, les estaría permitido. Aquellos dos hombres, pues, que habían vuelto por el

Indo, fueron arrojados de su casta. El rajá que los había enviado propuso entonces la reintegración. Para ser readmitidos, tuvieron que renacer del vientre de una vaca de oro. La vaca es el símbolo universal, la manifestación corpórea del poder de la naturaleza; el buey es el símbolo particular, la manifestación corpórea de la fuerza genésica. El rajá consiguió que no fuera necesario fabricar una vaca toda de oro. Se hizo de madera; pero sus órganos genitales tuvieron que ser de oro. Los brahmanes fueron encerrados en el vientre de la vaca y tuvieron que salir arrastrándose por los órganos genitales. Esta fue la regeneración de los brahmanes.

Una cuestión que se plantea frecuentemente es la de la propiedad territorial. No es posible determinar con seguridad si los campesinos indios de la clase inferior poseen una propiedad territorial o viven en servidumbre hereditaria. Los ingleses han hecho investigaciones minuciosas, en atención a las importantísimas consecuencias que acarrea esta cuestión; mas no han logrado llegar a un resultado seguro. Las investigaciones se han perdido en palabras, y no se ha podido averiguar si en la India la tierra de labor es propiedad del labrador o de un señor feudal. Cuando los ingleses se hicieron dueños de Bengala, territorio de 30.000.000 de habitantes, tuvieron gran interés por determinar las contribuciones de la propiedad. Necesitaban saber si habían de imponerlas al labrador o al señor. Hicieron esto último. Pero los señores se permitieron entonces las mayores arbitrariedades: arrojaron a los cultivadores y pidieron luego una rebaja en el tributo, arguyendo que estaba sin cultivar la tierra. Seguidamente volvieron a tomar, por una miseria, a los labradores, como jornaleros, haciéndoles labrar la tierra para ellos. Últimamente se han decidido los ingleses por la opinión de que el labrador es en realidad el propietario de sus tierras. Pero como la propiedad rural no solamente está obligada al pago de una renta fija, sino además al de los impuestos, resulta que el labrador solo obtiene la mitad de los frutos, y sigue encontrándose en la situación de un jornalero. En consecuencia, los labradores se hacen pasar muchas veces por jornaleros, hallando más tolerable esta situación. Los debates sobre este punto en el Parlamento inglés han revelado que el príncipe, el rajá, es el propietario territorial; pero que el labrador tiene un derecho hereditario a la parte de renta que no le corresponde al rajá. El coronel Mackenzie[81] ha reunido más de dos mil

documentos e inscripciones sobre donaciones de terrenos, hechas por los príncipes a los templos, y sobre ventas de tierras a personas privadas. Resulta de ello que el rajá solo había cedido la tierra, cultivada y, por tanto, solo la renta que le correspondía por ella.

Cada aldea forma un ayuntamiento, que reparte la tierra entre sus miembros. Antiguamente todas las aldeas estaban fortificadas contra las otras aldeas y contra los ladrones. Los habitantes han destruido estas fortificaciones en los últimos tiempos, cuando la propiedad ha quedado asegurada. Así lo ha notificado lord Hastings hace dos años al Parlamento[82]. Al frente de cada distrito hay un recaudador, encargado de cobrar la parte del rajá. Los ingleses han hecho a estos recaudadores, llamados *zimendars*, responsables del cobro exacto de las contribuciones, dejándoles que se entiendan con los aldeanos. De este modo han considerado a los zimendars como propietarios, lo cual ha resultado muy perjudicial para el país, pues ha sido causa de que hace algún tiempo hayan muerto de hambre más de un millón de indios. La mitad del producto de toda la tierra que cultivan los aldeanos es del rajá o corresponde al zimendar, el cual debe entregar a los príncipes una parte determinada. Los aldeanos perciben la otra mitad, la cual ha de bastar para los gastos de cultivo y la subsistencia de los aldeanos. Pero hay que deducir de ella otros gastos más. Hay que entregar partes proporcionales a las personas que, además de los aldeanos, debe haber en toda aldea. Estas personas son el jefe del lugar, el juez, el inspector de aguas, el brahmán encargado del culto divino, el astrólogo (que es también un brahmán y señala los días fastos y nefastos), el herrero, el carpintero, el alfarero, el lavandero, el barbero, el médico, las bailarinas, el músico y el poeta. El número de estas personas es fijo e invariable. Estas aldeas son independientes. No existe otra relación entre el príncipe y sus súbditos. Ni se reclutan soldados, ni tampoco se exigen otros deberes. El pueblo de las aldeas solo sabe de los cambios de gobierno al cabo de largo tiempo. Todas las revoluciones políticas pasan, pues, por encima de la indiferencia del indio vulgar, cuya suerte no cambia nunca.

Lo que piensan los indios sobre el deber de atestiguar ante los tribunales tiene importancia también para la vida jurídica. Ni el rey, ni el cocinero, ni

los bailarines y cantores públicos pueden dar testimonio ante un tribunal. Pero tampoco un hombre de consideración debe darlo, si solo tiene hijas y no hijos. Las mujeres no comparecen como testigos más que cuando se trata de mujeres. En el código de Manú está expresamente permitido el falso testimonio. Por ejemplo, si el falso testimonio salva la vida de alguien, mientras que el verdadero resulta fatal, jurar en falso es loable y honroso. La mentira está permitida también cuando puede provocar un matrimonio; le es lícito a un hombre mentir a una mujer o a una joven, si es impulsado por la pasión. Naturalmente, a todo el mundo le está permitido decir mentiras, cuando su propiedad o su vida peligra. Si el rey ha condenado por descuido a un acusado, o, dada la conocida severidad del rey, es de temer que, en caso de testimonio verdadero, condene a muerte a un hombre, es preferible la falsedad a la verdad. Los falsos testimonios son también permitidos para con los que emplean el tormento con objeto de descubrir tesoros. Por último es loable el falso testimonio en favor de un brahmán.

Ya hemos indicado cómo la cuantía de los réditos se gradúa, en las deudas, según el rango de la casta. La manera de cobrar las deudas es muy notable. Primero se conmina al deudor; si esto resulta infructuoso, el acreedor entrega la prenda a la autoridad y obtiene el derecho de embargar a la mujer, los hijos, el ganado, los vestidos del deudor. Por último, los acreedores suelen situarse también ante la puerta de los deudores, para ver si esta continua presencia los mueve al pago. Cuando un brahmán se sitúa ante la puerta de su deudor, origínase entre los dos una competencia sobre quién de los dos ayunará más tiempo, porque un deudor no puede comer nada en presencia de los brahmanes. Un brahmán, a quien el tribunal, bajo la dominación inglesa, había negado su demanda, apeló de este modo a su propio poder y consiguió su pretensión. El medio más extraño y eficaz a que un brahmán recurre para forzar a su deudor al pago consiste en presentarse ante él, provisto de un puñal o de veneno, y amenazarle con quitarse la vida. Terribles tormentos esperan, en efecto, al deudor que se hace culpable de la muerte de un brahmán.

Las mujeres no heredan. No se hacen testamentos. Si no hay herederos masculinos, la fortuna corresponde al rajá.

La poligamia se practica en la India. Las mujeres viven en un estado de absoluta subordinación y menosprecio; ni siquiera pueden comer en presencia de su marido. Más o menos, son compradas a sus padres por el novio; tal es la tradición, aunque está prohibida por las leyes. El precio de compra importa ordinariamente una vaca; pero, en general, se hace un contrato. El padre lo resuelve todo y la muchacha no tiene elección. Es un deber de todo indio casarse; es un deber de todo padre casar a su hija. Si un padre no ha podido encontrar marido a su hija, tres años después de haber entrado esta en la nubilidad, la hija tiene el derecho de elegir ella misma un marido. En varias regiones de la India y del Tíbet existe la poliandria; en la cual el sexo femenino resulta mucho más menospreciado todavía; por ejemplo, varios hermanos se procuran una mujer que les sirva de criada y de común instrumento para saciar sus apetitos. Ya se ha indicado cómo en la India el padre cuida de que su hija se entregue a un brahmán. Los deberes conyugales quedan en suspenso, por decirlo así, cuando los brahmanes apetecen a las mujeres. Todas las casas están abiertas para los fakires; todas las mujeres se hallan a disposición de los fakires. Estos andan solos o en grupos de diez a doce mil; van desnudos, proceden de todas las castas y son tenidos por santos. Los griegos los conocían bajo el nombre de gimnosofistas. En las costas de Malabar no existe el matrimonio. Las familias viven juntas, los hermanos con las hermanas. Los hombres no reciben en su casa a las mujeres con quienes se unen; y los hijos de las hermanas son considerados como hijos de la casa.

c) Usos y costumbres.—La vida india se halla sometida a una enorme multitud de limitaciones. Un yugo de variadísimas prescripciones, puramente externas, pesa especialmente sobre los brahmanes. Los deberes del brahmán, ser superior en la India, los deberes mediante los cuales el brahmán hace honor a su encumbrada sustancia, no pueden consistir en acciones morales, sino (ya que falta toda interioridad) en un cúmulo de ritos, que regulan hasta las más insignificantes acciones externas y contienen las disposiciones más nimias. Todo esto es despreciable ante la razón. La vida del hombre —se dice— debe ser un continuo servicio de Dios. Pero se ve lo hueras que son semejantes afirmaciones generales, si se

consideran las formas concretas que toman. Para tener algún sentido hacen falta otras determinaciones, completamente distintas. Los brahmanes son el Dios presente; pero su espiritualidad no se ha reflejado todavía dentro de sí, frente a la naturaleza; por eso las cosas indiferentes tienen aquí una importancia absoluta. La cultura de un hombre se revela en el hecho de realizar de un modo indiferente y sin concederles ninguna importancia las acciones exigidas por las necesidades naturales; en el indio estas acciones se hallan sometidas a una multitud de reglas, que hacen de la vida una cadena de ritos sin sentido. Un inglés indica de dos a trescientos. En una sola mañana, un brahmán puede cometer fácilmente cincuenta faltas. Esto quiere decir que el brahmán ha de estar atento a muchísimas reglas desde que se despierta. No solo las oraciones le están prescritas, sino el modo de volverse en el lecho, el pie que debe sacar primero del lecho, la manera de limpiarse los dientes con determinadas hojas, de ir al río, de tomar agua en la boca y escupirla tres veces, etc. El brahmán no debe estornudar, ni toser, ni beber agua. Los brahmanes han de observar en su exterior un número enorme de preceptos. Las leyes de Manú tratan de esto, como parte esencial del derecho.

Las ocupaciones de los brahmanes consisten principalmente en leer los Vedas. Solo los brahmanes deben leerlos; y de varios modos: palabra tras palabra sencillamente, o una sí y otra no, o dos veces, o al revés. El brahmán no debe mirar ni la salida ni la puesta del sol, ni tampoco al sol cuando está cubierto de nubes, ni la imagen del sol reflejada en el agua. Debe llevar el pelo y las uñas cortados en redondo; debe tener todo el cuerpo limpio, el traje blanco y en la mano un bastón. Ha de tener en las orejas unos pendientes de oro. Cuando el brahmán tropieza con un hombre de casta inferior, debe volver a purificarse. Le está prohibido subir por una cuerda a la que haya estado atada una ternera; no debe salir cuando llueve; no le es lícito mirar a su mujer cuando come, estornuda, bosteza o está cómodamente sentada. En la comida del mediodía solo debe tener puesto un vestido[83]; en el baño nunca debe quedar totalmente desnudo. Para que se vea hasta qué punto descienden estas prescripciones, citaremos algunos de los requisitos que los brahmanes han de observar al hacer sus necesidades. No deben aliviarse de ellas en un camino real, ni sobre ceniza, ni en un

campo labrado, ni en una montaña, ni en un nido de hormigas blancas, ni en madera destinada a la combustión, ni sobre un sepulcro, ni en marcha, ni de pie, ni en la orilla de un río, etc. Para hacer aguas hay así unas ochenta reglas. Al hacerlas no deben mirar al sol, ni a las aguas, ni a los animales. Deben volver el rostro, de día, hacia el Norte, y de noche, hacia el Sur; solo en la oscuridad pueden volver la cara adonde quieran.

A todo indio que quiera vivir una larga vida le está prohibido pisar cacharros, simiente de algodón, ceniza, haces de trigo o su propia orina. El episodio de Nala, en el poema Mahabarata, refiere cómo una joven de veintiún años, o sea, de la edad en la cual las doncellas tienen derecho a escoger marido, elige a uno de sus pretendientes. Estos son cinco; pero la doncella advierte que cuatro no están firmes sobre sus pies, e infiere de ello, muy justamente, que son dioses. Elige, pues, al quinto, que es un hombre real. Pero además de los cuatro dioses desdeñados hay otros dos, que son de ánimo perverso y que, habiendo perdido la ocasión de ser elegidos por la doncella, quieren vengarse; para lo cual acechan al esposo de la joven y espían todos sus actos y acciones, con el designio de causarle un mal, si faltare a algún precepto. El perseguido esposo no comete ninguna infracción, hasta que por descuido pisa sobre su propia orina. En seguida adquiere la maligna deidad el derecho de penetrar en el cuerpo del infeliz y atormentarle con la pasión del juego. Así logra lanzarlo al abismo.

Los ingleses tropiezan con las mayores dificultades, especialmente en el ejército, a causa de esta esclavitud ritual de los soldados indios. Los miembros de las castas superiores solo pueden comer grano. En el ejército se les da arroz y sagú. Pero cuando supieron que el sagú no crece como el trigo, pasaron grandes escrúpulos. Los indios no deben beber de las fuentes en que el ganado o los europeos hayan bebido. En las marchas, si llegan con los soldados ingleses a una fuente y los ingleses beben agua, prefieren morir de sed a impurificarse. Los ingleses tienen que esperar siempre a que los indios hayan bebido. Tampoco pueden los indios comer nada que haya sido guisado por otros. Un criado indio puede servir a su señor agua; pero no puede retirar el vaso una vez que el señor haya bebido, pues este acto le impurificaría. Ningún indio debe ponerse correajes, porque podrían proceder de una vaca; ninguno debe tomar nada de manos de otro indio, si

este no es de su casta. Un ayudante de lord Hastings habla de una epidemia que hubo el año de 1819 entre los soldados indios. Muchos de estos vencieron sus prejuicios, tomando de manos del europeo las medicinas necesarias. Pero dos brahmanes que estaban empleados como escribientes y que vivían separados no tomaron nada, porque no había nadie de su casta para dárselo, y murieron. Los indios se ajustan rigurosamente a su función particular. Un criado hace esto, otro hace otra cosa, y nada más. El boyero solo cuida de conducir bueyes; otro se ocupa de los caballos, otro del pienso. Un oficial necesita para su café un criado, para la leche otro criado, que es el que ordeña la cabra, y un tercero para llenarle la pipa. Un teniente necesita unos treinta criados. Los oficiales superiores tienen diez portapalanquines, sin contar otros servidores que transportan la tienda y otros que la levantan. Así sucede en todos los asuntos de la actividad humana; todo está absolutamente dividido y separado.

Por lo que concierne al estado *moral* de los indios, hay que decir que el pueblo indio no puede tener moralidad ninguna, hallándose en esta servidumbre de lo externo. No debemos dejarnos engañar por las muchas bellezas que sus poemas contienen. La descripción de su dulzura, de su delicadeza, los productos de su hermosa y sensible fantasía pueden seducirnos, pero debemos reflexionar que aún en las naciones más corrompidas hay aspectos que pueden llamarse delicados y nobles. Tenemos poemas chinos en los cuales se describen las más delicadas relaciones de amor, cuadros de profunda sensibilidad, de humildad, pudor y modestia, comparables con lo mejor de la literatura europea. Esto mismo encontramos en muchas poesías indias. Pero la moralidad, la libertad del espíritu, la conciencia del propio derecho, son cosas completamente distintas. La aniquilación de la existencia espiritual y física no tiene nada concreto en sí, y la submersión en la universalidad abstracta no mantiene ninguna conexión con lo real. Los indios parecen, como ya hemos dicho, un pueblo inocente y florido, lleno de tiernos, blandos y dulces sentimientos. Pero hay que oír a los testigos que han vivido entre ellos largo tiempo. Singularmente precioso es el informe que el gobernador general de las Indias Orientales emitió en 1803 y que ha sido impreso por el Parlamento inglés en 1813. Ese informe contiene las respuestas de los jueces a las preguntas del gobierno sobre la

conducta moral de los indios. Hay también datos debidos ya a los misioneros (por ejemplo, el abate francés Dubois[84], que ha vivido veinte años entre los indios), ya a los oficiales ingleses. Todos coinciden en que no puede haber nada más desprovisto de sentimientos morales que el pueblo indio.

Disimulo y perfidia son el carácter fundamental del indio; la mentira, el robo y el asesinato están arraigados en sus costumbres. El indio se muestra humilde, rastrero y vil ante el vencedor y el señor; absolutamente desconsiderado y cruel con el vencido y el inferior. La humanidad del indio queda caracterizada por el hecho siguiente: el indio no mata a un animal, funda y sostiene ricos hospitales para los animales, especialmente para las vacas y los monos viejos; pero en todo el país no se encuentra un solo instituto para los hombres enfermos y debilitados por la edad. La crueldad con que los indios tratan a las reses jóvenes, aunque sin matarlas, prueba que también sus miramientos para con los animales son totalmente externos. Están tan poco adelantados en la cría de ganado, que no siembran heno; por lo cual el ganado se ve en trance de muerte cuando llega la estación seca. Los indios no pisan las hormigas, pero pasan indiferentes ante los caminantes pobres. Hay un mes del año en el cual el indio debe dar agua a todo el que tenga sed; pero un día después nadie consigue un sorbo, por lo menos de los brahmanes, en quienes ninguna aflicción ajena despierta sentimiento alguno. Cuando los padres, las esposas o los parientes enferman, visítalos un médico astrólogo; pero si la enfermedad es peligrosa, los pacientes son llevados junto al Ganges u otro río, expuestos en un paraje desierto y abandonados en sus últimos momentos. Las graciosas descripciones que se leen en el Sakuntala y otros poemas pertenecen a la esfera de lo idílico. En ellas no aparece principio alguno de libertad ni de moralidad: por ejemplo, la relación de Sakuntala con sus compañeros de juegos. Mas desde el momento en que entran en escena el príncipe y la vida de la corte, todo ese encanto desaparece.

Los brahmanes son especialmente inmorales. No hacen más que comer y dormir, según cuentan los ingleses. Si sus ritos no los contienen, abandónanse por completo a sus instintos. Cuando intervienen en la vida pública, se muestran codiciosos, mendaces, concupiscentes; tratan con

humildad a quienes temen y se vengan sobre sus inferiores. No conozco entre los brahmanes ningún hombre honrado, dice un inglés. Los hijos no tienen respeto a los padres; la madre es víctima de la incivilidad de los hijos; el hijo varón maltrata a su madre.

Un inglés ha dicho: reina una general depravación de las costumbres entre los brahmanes, lo mismo que en las castas inferiores. Los indígenas de todas las clases, principalmente los brahmanes, revelan una falta completa de principios morales. Aunque las clases superiores no roban públicamente, déjanse sobornar, engañan a los superiores con cuentas falsas y tratan de sacar dinero de todo; no tienen tampoco afán alguno de justicia. El pobre no es escuchado por los tribunales y su miserable suerte no obtiene compasión alguna. El indio comparece ante los tribunales para mentir.

Los niños son frecuentemente abandonados —se les mete en una cesta, que se cuelga de un árbol, al sol— o arrojados al Ganges. Esta costumbre se halla descrita del modo más monstruoso en la parte I del Ramayana. Las viudas mueren en la hoguera sin que sus deudos manifiesten el menor sentimiento por ello. También sucede con frecuencia que, en las fiestas, las viudas se arrojan en fila al Ganges. El poco valor que los indios conceden a la vida no significa valentía, y solamente revela el poco aprecio en que tienen al ser humano. Los suicidios son muy frecuentes. Los preceptos impuestos a los indios carecen de todo sentido; nada de cuanto se basa en la propia voluntad libre existe en sus instituciones. Dada esta falta de sentimientos y esta absoluta inconsciencia de un fin universal que determine las acciones y proceda del interior, es fácil de comprender que no puede existir una verdadera vida política, ni libertad, sino que ha de reinar un despotismo más o menos cruel, más o menos suave.

Digamos, para concluir, que la moralidad de los indios se halla tan separada de su religión como Brahma es distinto de su contenido positivo. Para nosotros la religión es el conocimiento de la esencia, que constituye nuestra propia esencia, y por tanto la sustancia de nuestro saber y querer, que tiene la determinación de ser un reflejo de esta sustancia fundamental. Pero esto implica que esta esencia sea ella misma un sujeto con fines divinos, posibles contenidos de la actividad humana. Mas este concepto de la esencia divina como sustancia universal de la actividad humana, esta

moralidad, no puede hallarse entre los indios; porque estos no han tomado lo espiritual por contenido de su conciencia. Por una parte, su virtud consiste en haber abstracción de toda actividad, en ser Brahma; por otra parte, toda actividad es entre ellos rito externo, prescrito, no una libre actividad de interna autonomía. El estado moral de los indios se revela, pues, como el más abyecto, como hemos dicho. Todos los testigos concuerdan en esto.

Exponer aquí extensamente el arte y la ciencia de los indios nos llevaría demasiado lejos. Ya se ha indicado cómo los encomios de la importancia de la sabiduría india han disminuido mucho desde que se conoce más exactamente el valor de esta. De conformidad con el principio indio de la pura idealidad despersonalizada y de la diferencia (igualmente sensible), se comprende que aquí puedan desarrollarse solos el pensamiento abstracto y la fantasía. Así, por ejemplo, la gramática ha llegado entre los indios a una gran solidez. Pero quien busque la materia sustancial de las ciencias y obras de arte no encontrará nada en absoluto. Lo más importante para nosotros son los libros primitivos y fundamentales de los indios, especialmente los *Vedas*. Estos se componen de varias partes. La cuarta es de origen posterior. Su contenido son plegarias religiosas y prescripciones que los hombres deben observar. Algunos manuscritos de estos Vedas han llegado hasta Europa; pero los que están completos son extraordinariamente raros. La escritura está hecha arañando con una aguja las hojas de palmera. Los Vedas son muy difíciles de entender, porque están escritos en época muy remota y su lengua es un sánscrito muy antiguo. Solo Colebrooke ha traducido una parte; pero esta parte está tomada quizá de un comentario, de los cuales hay muchísimos[85]. También han llegado hasta Europa dos grandes poemas épicos, el *Ramayana* y el *Mahabarata*. Del primero se han impreso tres tomos en cuarto; el segundo tomo es extremadamente raro[86]. Además de estas obras hay que señalar especialmente los Puranas. Los Puranas contienen la historia de un dios o de un templo. Son completamente fantásticos. Otro libro fundamental de los indios es el código de Manú. Se ha identificado a este legislador indio con el cretense Minos, cuyo nombre se encuentra también entre los egipcios. Sin duda es cosa notable y no casual que este nombre se encuentre en tantas partes. El código de Manú

(editado en Calcuta con la traducción inglesa de Sir W. Jones) constituye la base de la legislación india. Empieza con una teogonía, que no solo es totalmente distinta de las representaciones mitológicas de otros pueblos, sino que difiere también esencialmente de las propias tradiciones indias. En estas solo hay algunos rasgos fijos; todo lo demás queda abandonado a la arbitrariedad y al capricho de cada uno. Descúbrense continuamente las más diversas tradiciones, figuras y nombres. También la época en que vino al mundo el código de Manú es completamente desconocida e indeterminada. Las tradiciones llegan hasta más allá del siglo XXIII, antes del nacimiento de Jesucristo; hablase de una dinastía de los hijos del Sol, a la que siguió otra de los hijos de la Luna. Lo cierto es que el código tiene una alta antigüedad y su conocimiento es de la mayor importancia para los ingleses, pues les da la clave para comprender el derecho indio.

Las obras artísticas de la India se encuentran principalmente en la costa de Coromandel, etc. Niebuhr[87] ha sido el primero que ha llamado la atención sobre ellas. Consisten en columnas, grandes figuras y otros objetos, que están trabajados en las rocas. Los muros contienen representaciones mitológicas. Se les atribuye una alta antigüedad; pero del contenido de las representaciones resulta que esta antigüedad no alcanza más allá del sistema mitológico actual. La opinión más reciente sobre estas obras de arte es que han sido hechas después del nacimiento de Jesucristo, que los indios han empleado para su ejecución principalmente a abisinios y que estos se han limitado a copiar lo que habían visto en Egipto. Se han descubierto líneas y proporciones tomadas de obras griegas y que solo han podido ser reproducidas por ignorantes.

5. *La religión india*

Hemos dado ya antes una definición general del principio que se expresa en la religión india. En la religión china y mongólica encontramos el comienzo de una elevación del espíritu, que desde la sustancia asciende a lo espiritual. En la religión india el espíritu llega a una esfera todavía más alta. Aquí todo cuanto actúa es reducido a la unidad sustancial, la cual es

aprehendida en la representación de lo *uno*, que se escinde en muchas *diferencias*. Un espíritu, una razón, debe ser en todos los individuos lo sustancial, que se reparte entre todos ellos. Aquí empieza, pues, la distinción de lo particular; pero estas particularidades aparecen como particularidades naturales. Los individuos ven reconocidos sus derechos, tienen su propia moralidad; pero quien determina su particularidad es solo la naturaleza. Y así como, por esta razón, lo universal tiene en el gobierno indio el carácter de la arbitrariedad, también en la religión reina esta misma arbitrariedad, esta inconsistencia, que solo en la embriaguez de la fantasía progresa hasta lo *uno*. La religiosidad de los indios es una ensoñación; su realidad está a nivel bajísimo. El espíritu no logra fijarse en ningún punto elevado; levanta el vuelo, pero torna a caer en su finitud. Vive en la intuición de la unidad de lo particular con lo universal; pero mientras que, para nosotros, es esta unidad el resultado de la reflexión, que distingue lo sensible de lo espiritual y percibe la unidad en la diferencia, en el indio la unidad no es consecuencia de la reflexión, sino que lo divino tiene por inmediato punto de partida la naturaleza, lo sensible. Por eso las cosas sensibles e inmediatas, el sol, la luna, las estrellas, un hombre, son adoradas como dioses. Entre los indios hay también otras representaciones que pertenecen más al pensamiento; pero no son pensamientos puros, sino hechos inmediatamente sensibles. Por cuanto lo divino, lo valioso, se ha convertido en algo terrenal y fijo, las relaciones humanas, especialmente las diferencias de casta, se han solidificado y se han convertido íntegramente en religiosas. Los hombres se conducen aquí con lo divino y con los otros hombres como con las cosas naturales; y así su vida resulta un constante servicio divino. La más profunda superstición se abre camino bajo una afirmación tan general como la que dice que «Dios está en todo».

Ya hemos hablado de la elevada posición que ocupan los brahmanes. Podría considerarse esta posición como una forma de la vida profana; de suerte que además existiese una esfera especial de la religión, de la moralidad y del derecho. Pero precisamente el derecho a una posición semejante no puede existir como un derecho. En los rasgos que fragmentariamente hemos indicado hay muchos que son absolutamente contrarios al derecho y en los que el valor —o falta de valor— del hombre

resulta depender de las diferencias que hemos visto. No hay, pues, aquí una religión en la cual la sustancia espiritual se salve de las cadenas de lo natural; estas cadenas están aquí en la naturaleza misma del punto de vista religioso. Los brahmanes no constituyen una casta sacerdotal, como los levitas; no son los ministros de Dios, ni menos los servidores de la comunidad, sino que ellos mismos hacen el papel de dioses frente al resto de los hombres. Hay que tener en cuenta esta relación; en ella consiste la total perversión del carácter indio. Ya hemos visto la insensatez que significa el convertir las diferencias de función en diferencias naturales, absolutamente insuperables. La figura del espíritu indio ha de aparecemos más acusada aún cuando la veamos erigir en principio formal una verdadera insensatez. Habiendo dado a luz y traído a la conciencia el principio supremo del pensamiento, los indios lo convierten, por otra parte, en algo ínfimo y elevan lo ínfimo a lo supremo; mas no porque piensen la unidad de lo finito con lo infinito, que sería una unidad de la libertad, o de la belleza, o del espíritu, sino porque lo mezclan todo en turbia confusión. Por eso, la falta completa de espíritu no es aquí una ausencia ingenua, inconsciente, ignorante, sino que nace de que la conciencia espiritual se ha rebajado a sí misma hasta hundirse en la naturaleza y entregarse a sus cadenas.

Empezaremos por describir la altura religiosa y mística del brahmán; después examinaremos lo que se entiende por Brahma. Dícese, entre otras cosas, en el código de Manú: no excite el rey la cólera de los brahmanes, aunque se halle en la mayor necesidad; pues si los brahmanes se encolerizan pueden aniquilar todos los caballos, los carros, las tropas y los elefantes del rey. Quien desee perderse, irrite a estos santos varones, que han hecho la llama devoradora y el mar no potable y el sol y la luna y sus crecientes y menguantes. ¿Qué hombre, que desee vivir, ofenderá a estos por quienes viven los dioses? Un brahmán, ya sea sabio o ignorante, es una poderosa divinidad; es poderoso como el fuego, consagrado o por consagrar. —En otro pasaje se dice que, porque los brahmanes han nacido de las partes más excelentes de Brahma, porque son los primogénitos y poseen los Vedas, tienen pleno derecho de señorío sobre la creación entera. Aquel, el ser que existe por sí mismo, los ha sacado de su propio fondo, en el origen de las cosas.

El brahmán recibe ofrendas de manteca y de tortas de arroz; es creador del hombre y hay que venerarle para la conservación del mundo. Lo creado no puede sobreponerse al brahmán; por la mediación de los brahmanes logran los dioses del firmamento comer continuamente manteca derretida; y los manes de los antepasados, tortas cocidas. Entre las cosas creadas, las más excelentes son las que respiran; entre las que respiran, las más excelentes son las que subsisten por la inteligencia; entre los seres inteligentes, los brahmanes son los más excelentes; entre los brahmanes, los sabios; entre estos, los que cumplen con su deber; entre estos, los que se ejercitan en la virtud; y entre estos, por último, los que buscan su felicidad en el perfecto conocimiento de los Libros. El verdadero nacimiento del brahmán es una continua encarnación de Dios. Cuando un brahmán ve la luz del mundo, todo cuanto existe en el mundo es en verdad la riqueza del brahmán, que por su excelsitud y primogenitura tiene derecho a todo. Esta sublime posición de los brahmanes se halla expresada en todos los poemas de los indios; el Ramayana está escrito en este sentido. Ahora bien, todo esto parece vanagloria. Para llegar a la justa comprensión, hay que preguntarse: ¿qué significa Brahma? No es fácil, sin embargo, orientarse entre las múltiples representaciones, hasta comprender exactamente la relación entre Brahma y los brahmanes, y descubrir así lo que los indios entienden por Brahma.

La cuestión es la siguiente: ¿cómo un pueblo tan vacío de sustancialidad espiritual puede llegar a conocimiento de la suprema vida, de lo verdaderamente sustancial? Los indios se representan lo Uno como una sustancia inespiritual, como un ser, como una materia, en donde lo espiritual y lo material existen simplemente, sin clara determinación. La base de la representación india consiste en este «Uno y todo». La forma de la objetividad se limita aquí a esta modalidad sustancial; el ser inmediato es el brahmán; el ser objetivo es Brahma. Se pueden encontrar entre los indios las más hermosas sentencias sobre lo abstracto; se puede admirar lo que manifiestan en su aspiración hacia lo superior. Pero el indio tiene por intelecto consciente esto que hemos indicado. El ser puramente pensante es la potencia absoluta; la naturaleza reconoce esta potencia y cae en difícil trance y confusión, destruyéndose a sí misma, cuando la abstracción se

eleva a tanta altura en una cosa real. Esto implica lo mismo que hemos visto entre los hechiceros africanos, que se representan el espíritu como lo superior, frente a la naturaleza, y conciben esencialmente lo divino como pensamiento puro. En todo esto hay por lo menos la verdad que consiste en considerar el pensamiento como lo supremo y en no admitir la fórmula contraria, en lo cual creen muchos decir algo piadoso cuando afirman que el hombre conoce a Dios principalmente a través de la naturaleza y que los productos de la naturaleza pueden ponerse más altos que lo que produce el hombre. Pero estos productos son siempre algo espiritual y el espíritu es siempre superior a las cosas naturales.

El mundo es para los indios la efímera revelación y manifestación de lo Uno. Las muchas formas bajo las cuales lo Uno se manifiesta no guardan unidad entre sí. El hombre no es una de ellas; el hombre se encumbra sobre la contingencia y falta de libertad que hay en ellas, con lo cual las diferencias se tornan totalmente inestables, hasta convertirse en un completo desvarío. No hay nada milagroso para el indio; porque no hay nada fijo para él. Así los misioneros caen en gran confusión cuando le hablan de los milagros cristianos.

En el estudio de la religión india la primera dificultad consiste en decidir a qué exposición atenerse. Por un lado, la mitología india ofrece variadísimas formas; por otro, las representaciones mitológicas son muy distintas. En los Vedas, en el código de Manú y en otros libros encuéntranse de continuo representaciones enteramente distintas, que en nada coinciden. Ya hemos dicho anteriormente que la unidad ensoñada del espíritu y de la naturaleza (que implica una enorme confusión en todas las figuras y relaciones) es el principio del espíritu indio. La mitología india solo es, por tanto, un furioso libertinaje de la fantasía, en el que nada tiene forma fija, en el que se pasa de lo más vulgar a lo más elevado, de lo más sublime a lo más horrible y trivial. Dada semejante confusión, solo cabe exponer el carácter general. Nuestra tarea consiste en fijar lo esencial de estos ensueños. Los indios mismos no pueden hacerlo. Lo Uno carece de contenido. Si entrase en lo Uno un contenido, su esencia habría de fijarse necesariamente. Mas esto es imposible, porque entonces se acabaría el ensueño. Los objetos solo tienen contornos fijos durante la vigilia; pero el

indio no llega nunca a despertar y sus esfuerzos por elevarse a la conciencia son una lucha entre sueños, en que cada extremo conduce a su contrario.

Dos cosas debemos observar en esta lucha. El primer extremo es el carácter sensible de esta religión, que hace de ella una *religión de la naturaleza*, esto es, le permite adorar los objetos inmediatos de la naturaleza. El primero de estos es el sol. La oración principal de los brahmanes, que han de rezarla diariamente, con mucha frecuencia, pero de la cual hacen un gran secreto a los ingleses, se dirige al sol. Vienen después las estrellas y las montañas, especialmente el Himalaya, de donde nace el Ganges, adorado también como divinidad, junto con otros ríos. Los indios pagan mucho dinero por tener agua de estos ríos. Un nabab tenía un elefante que iba siempre delante de él cargado con agua del Ganges.

También los animales son adorados como divinidades, especialmente los monos; en el Ramayana, el príncipe de los monos es un gran aliado de Rama. A veces estas expresiones son meras imágenes; pero existe realmente una ciudad de monos, con sacerdotes a su servicio. Así, pues, Dios es identificado, en primer término, con lo viviente; el sol, los ríos, los monos, las vacas, todos los objetos de la naturaleza son divinidades para los indios. El fuego, el aire y el sol son considerados especialmente como divinidades, por lo menos en algunas representaciones, y constituyen la base de todas las demás divinidades. De este modo, el contenido concreto carece de espíritu y se disipa en la barbarie, sin haber vuelto a la pura idealidad de Brahma. Esta barbarie y diversidad queda luego recogida en diferencias sustanciales, que son concebidas como sujetos divinos. Visnú, Siva y Mahedewa se distinguen así de Brahma. La figura de Visnú representa las encarnaciones en que Dios se revela como hombre; estas encarnaciones son siempre personajes históricos, que han causado transformaciones y nuevas épocas. La fuerza genésica es igualmente una figura sustancial; en las cuevas, grutas y pagodas de la India se halla siempre el *lingam*, símbolo de la fuerza genésica masculina, y el loto, símbolo de la femenina. La religión gira efectivamente en torno a la adoración de la fuerza genésica viva. El *lingam* y la *yoni*, órganos sexuales masculino y femenino, son reproducidos y adorados por doquiera. La

montaña Meru, de la que manan todos los ríos, no es sino una imagen del *lingam*.

Con este aspecto de la religión se halla enlazado un culto que, como las representaciones religiosas, contiene la más cruda sensualidad y la más desenfrenada licencia. Consiste en la salvaje embriaguez del desorden, en la pérdida de la conciencia por submersión en el elemento natural; de esta manera el yo se identifica con lo natural, anulando la conciencia de la diferencia entre él y la naturaleza. Los indios son en sus conversaciones tan desvergonzados, que hasta los marineros ingleses se ruborizan de oírlos. En todas las pagodas hay cortesanas y bailarinas, únicas muchachas que reciben una educación. Son instruidas por los brahmanes con el mayor cuidado en el arte de agradar, en la danza, en las bellas actitudes y gestos, y están obligadas a entregarse, por un precio determinado, a todo visitante; esta ganancia es parte para ellas y parte para aumentar las riquezas de los templos. Se celebran asimismo fiestas, en las que es esencial el mayor desenfreno. Ni remotamente puede hablarse aquí de una doctrina, de una relación entre la iglesia y la moralidad. La fantasía del indio se representa de modo sensible el amor, el cielo, todo lo espiritual, en suma; mas por otra parte, también lo pensado es para él algo sensible. El indio se sumerge por medio de la embriaguez en el mundo de lo natural. Los objetos religiosos son, pues, horribles figuras fabricadas por el arte, o cosas naturales. Cada pájaro y cada mono es el Dios presente, es un ente universal. Los indios son incapaces de determinar un objeto en sus rasgos racionales; pues para ello sería menester la reflexión. Convertido lo universal en objeto sensible, esta objetividad resulta privada de su carácter propio y transformada en universal y dilatada sin obstáculo hasta la inmensidad.

Esta embriaguez tiene por consecuencia inmediata el tránsito al otro extremo de *la más elevada abstracción*. Por cuanto lo universal es abstracto, la conciencia no mantiene con él una relación de libertad; pues solo cuando la conciencia se conoce en relación con Dios, conócese también como contenida en Él y es libre. Pero la conciencia india solo consigue establecer con la divinidad una relación negativa. Para ella la completa negación de sí misma es forzosamente lo supremo. La representación concreta de Dios enaltece al hombre mismo, como ser que

obra según fines, y la conciencia resulta entonces necesariamente moral. La conciencia india, por el contrario, aunque se eleva, en efecto, elévase a la referida abstracción, y en ella lo que consigue es anularse. Hay que considerar como una desgracia esta su conducta negativa en el punto culminante. Esta conducta es, sin duda, un pensamiento, y es forzoso que en la proximidad de este punto culminante se encuentren representaciones de los pensamientos más especulativos; pero son representaciones turbias y caóticas.

Los indios determinan a Dios como lo Uno y lo llaman *Brahma*. No hacen sacrificios a Brahma mismo, no veneran a Brahma. Pero rezan a los demás ídolos. Brahma es la unidad sustancial de todo. Esta representación es muy elevada; pero no aparece sola, sino unida a las demás. Hay que distinguirla claramente del monoteísmo. Nosotros tenemos la representación del Dios supremo, del Ser único, que es el pensamiento del espíritu y del creador de la naturaleza, e introducimos estas representaciones en el Brahma indio. Los indios dicen, por el contrario, que Brahma, la unidad, se halla por encima de todo concepto, por encima de toda inteligencia y es invisible, eterno, omnipotente; así se expresan los libros sagrados. Lo Uno no tiene culto ni templos. Ahora bien, al pasar de esta unidad a la pluralidad no se desprenden predicados, ni tampoco personas que se atribuyan a la unidad, sino que se produce una total confusión de multiplicidades.

Nosotros enlazamos con la representación del Dios único la exclusión de las demás figuras llamadas dioses entre los pueblos. Entre los indios hay, además del Ser uno, innumerables dioses. Un brahmán le decía a un inglés que había 33 *cror* de dioses: ahora bien, un *cror* tiene 100 *bak*, y un bak, 10.000 partes. Dada la muchedumbre de divinidades, que los indios adoran, surgen entre ellos muchas sectas, cuyas diferencias ocasionan guerras religiosas. En las fiestas se producen con frecuencia conflictos, luchando unos contra otros por la primacía de su Dios.

Los ingleses han hecho muchos esfuerzos por averiguar qué sea propiamente Brahma. El comandante Wilford, singularmente, ha precisado mucho la representación de Brahma. Sostiene que hay dos cielos para los indios: el primero es el Swerkabunis, el Paraíso terrenal. El segundo es el

cielo, en sentido espiritual; este cielo alberga a los Sakalocas. Para llegar a esos cielos hay dos formas de culto. La una comprende los ritos exteriores, el culto de los ídolos. Para alcanzar la otra bienaventuranza es obligado abandonar el primer culto y honrar al Ser Supremo en espíritu y en verdad. Las ofrendas, las abluciones, las peregrinaciones ya no son aquí necesarias. Pero Wilford añade: no he podido encontrar a ningún indio que haya emprendido el segundo camino; porque esta vía exige renunciamiento y los indios no pueden comprender en qué consista la felicidad del segundo cielo, si en él no se come, ni se bebe, ni se goza del amor. Preguntad a un hindú si adora a los ídolos. Dirá que sí. Pero a la pregunta de si le reza al Ser Supremo, todos los indios responden: no. Si se les sigue preguntando: ¿qué hacéis, pues? ¿Qué es esa meditación silenciosa que mencionan muchos de vuestros sabios escritores?, la respuesta será: cuando rezamos a uno de los dioses, nos postramos cruzados los pies sobre las piernas, miramos al cielo, recogiendo nuestros pensamientos, sin hablar, y manteniendo juntas las manos; entonces decimos interiormente: soy Brahma, el Ser supremo. Y si no nos damos cuenta —proseguirán— de ser Brahma, es porque nos lo impide la Maya, la ilusión terrenal y el pecado. Está prohibido orar a Brahma o hacerle ofrendas; pues eso sería adorarnos a nosotros mismos. Pero adoramos las emanaciones de Brahma.

Esta es la representación más aproximada de lo que es Brahma, la cual corresponde a lo que nosotros llamamos el Ser Supremo. Traducido a nuestros pensamientos, Brahma es, por tanto, la pura unidad del pensamiento en sí mismo, el Dios en sí mismo simple. Brahma no tiene templos, ni culto externo, ni interno, como las otras divinidades. Es algo análogo a lo que sucede en el catolicismo, donde cada iglesia está dedicada a un santo. Canova[88] quiso consagrar a Dios la iglesia que construyó para su ciudad natal; pero no le fue permitido y hubo de dedicarla a un santo.

Otros ingleses han llegado al resultado de que Brahma es un epíteto sin sentido que se aplica a todos los dioses. Aducen pasajes de oraciones en que esto sucede. Visnú dice: yo soy Brahma. El sol, el aire, el mar y también el comer, el respirar, el pensar, la felicidad, son llamados Brahma. Brahma sería, según esto, la sustancia simple, que se descompone esencialmente en el caos de la diversidad. Porque esta abstracción, esta pura unidad,

constituye el fondo y base de todo, la raíz de toda determinación. Toda objetividad desaparece con el conocimiento de esta unidad; pues lo puramente abstracto es justamente el conocimiento mismo en su extrema vacuidad.

Ahora bien, hay entre los indios otras acepciones que hacen de Brahma una figura mitológica y consideran a Brahma como una persona, que forma un grupo con Visnú y Siva. Brahm (neutro) es el principio supremo de la religión; pero hay, además, las divinidades capitales de Brahma (masculino), Visnú o Krisna, en infinitas formas, y Siva. Estos tres forman una trinidad, la llamada Trimurti. Brahma es lo supremo; pero Visnú o Krisna y Siva, así como el sol, el aire, etc., son también Brahm, esto es, unidad sustancial. Brahm es, pues, en realidad, un epíteto general. Pero además Brahma es considerado como un Dios, junto a los otros dos dioses, y en los libros de los indios se le atribuyen todas las acciones y maldades posibles, como a Júpiter. Por lo cual dicen otros que Brahma no es el Ser Supremo y llaman a este Parabrahma, Parameschwara, esto es, el sumo Señor. Pero esta denominación no tiene verdadera importancia en la religión india.

Por otra parte, se encuentra la doctrina de que Brahma es la creación, Visnú la conservación y Siva la destrucción. Pero Visnú, que se llama también Krisna, es la figura capital. Y así es característico que los indios no consideran al Ser Uno, a Brahma o Parabrahma, como algo fijo y en reposo. La inestabilidad y falta de intelecto de los indios favorece esta representación. Muchas exposiciones, que al pronto nos producen la impresión de muy absurdas, revelan, sin embargo, que esta abstracción es considerada también como momento de un desarrollo. Cuando en el cristianismo Dios, como espíritu, es llamado también Padre, queda determinado como momento de un proceso. Por este lado se encuentra algo de especulación entre los indios; en cuanto que dan tres nombres a Brahma, Visnú y Siva, ya Brahma no es algo fijo, ni el todo. Solo la trinidad parece constituir la unidad, el conjunto; de suerte que parece haber en el fondo un vislumbre del Dios uno y trino.

El hecho de que Brahma pueda considerarse como momento de un proceso, halla su expresión en ciertas representaciones sensibles. En el

código de Manú se dice: el primer objeto no existe para los sentidos; no existe y existe, es eterno. Ha engendrado la fuerza divina, lo divino, lo masculino, que se llama en todo el mundo Brahma. Este ha descansado mil años en el huevo; al cabo de este tiempo ha sido causa, solo por sus pensamientos, de que el huevo se parta, y ha creado así el cielo y la tierra. Según otro mito, Siva ha engendrado a Brahma; este ha andado errante mil años por el mundo y luego se ha asustado de su propia extensión, etc. Brahma ha producido cosas ideales; de su boca salió un soplo azul, que dijo: quiero. Este fue Visnú, el cual ha creado luego cosas reales, pero reales solo para los idiotas ventrudos. Pesaroso de ello, Brahma instituyó a cuatro personas en el cargo de gobernantes. Estos no han hecho sino ensalzar a Dios. Entonces apareció Siva, y unió lo ideal y lo real. En estas representaciones hay también muchas cosas extrañas. Pero son exclusivamente propias de algunas sectas, meros vislumbres mezclados con representaciones sensibles, que no afectan para nada a la religión general de los indios.

Nosotros nos representamos a Dios como un espíritu concreto, como una espiritualidad perfecta. Pero aquí no hay que pensar en nuestras representaciones de Dios. La modalidad abstracta es aquí lo supremo; la representación suprema se reduce entre los indios a no ser nada más que Brahma mismo. Tal es la forma del culto para este aspecto espiritual de la religión. La virtud, la religiosidad, el destino supremo del hombre se cifran en ser Brahma mismo, abstracción en la cual no hay diferenciación alguna de la conciencia. La suprema altitud religiosa del hombre consiste en elevarse hasta Brahma. Si se le pregunta a un brahmán qué es Brahma, responderá: Cuando me retraigo en mí y cierro todos los sentidos externos y Om habla en mí, esto es Brahma. La unidad abstracta con Dios llevada a la existencia en esta abstracción del hombre. Una abstracción puede dejarlo todo intacto, como la devoción que momentáneamente embarga a una persona. Pero entre los indios hállase la abstracción orientada negativamente contra todo lo concreto; lo supremo es la elevación mediante la cual el indio hace de sí mismo la divinidad.

De esta suerte eso, que solo puede definirse como negación de todo, es lo inmediato y no constituye objeto para la conciencia. Elevarse hasta ello

es vaciar la conciencia; de suerte que el sujeto corporal mismo tiene que ser ese vacío, esa ausencia de espíritu. Una parte del culto consiste, pues, en la abstracción que suprime al sujeto mismo; consiste en la negación de la conciencia real, negación que remata por una parte en la inconsciencia obtusa y, por otra parte, en el suicidio y aniquilamiento de la vida por los tormentos voluntariamente asumidos. Lo interesante del servicio divino para los indios estriba exclusivamente en el supremo ápice, en este tormento, en esa elevación de sí mismo, que lleva a la muerte efectiva. Aquí tienen lugar sacrificios constantes, sobre todo sacrificios humanos.

El sacrificio es o una mortificación o el reconocimiento de que la existencia temporal del hombre es vana. Este reconocimiento puede consistir en la renuncia a la propiedad; el sacrificio superior y verdadero consiste empero en que el hombre someta su voluntad individual a representaciones universales. Entre los indios solo existen los sacrificios de la primera especie, que llegan hasta la renuncia a la vida. De esta suerte el culto indio, lo mismo que la concepción religiosa india, contiene la antítesis de la más cruda sensualidad y la más elevada abstracción; y esta es la muerte.

Hay dos caminos. Uno, el negativo, que consiste en desterrar de la propia conciencia todo contenido determinado y de la propia vida toda actividad especial, todo cuanto nosotros llamamos virtud y honradez. El segundo camino consiste en la actividad positiva, por medio de la cual se llega a aquel estado: las austeridades, las penitencias de los indios, la mortificación de la vida. Son conocidos muchos detalles en este sentido. Los brahmanes, como ya hemos dicho, están unidos a Brahma desde que nacen; los demás necesitan practicar la renunciación para alcanzar dicha unión. Para elevarse hasta Brahma hace falta un supremo embotamiento e inconsciencia. El desprecio de la vida y del hombre vivo es la condición fundamental. Una gran parte de los que no son brahmanes aspiran al renacimiento. Se les llama *yoguis*. Un inglés que encontró a uno de estos yoguis cuando iba hacia el Tíbet, a visitar al Dalai Lama, refiere lo siguiente: El yogui se encontraba ya en el segundo grado, para alcanzar el poder de un brahmán. Había vencido el primer grado, permaneciendo de pie durante doce años, sin sentarse ni acostarse nunca. Al principio se ataba con

una cuerda a un árbol, hasta que llegó a acostumbrarse a dormir de pie. Para salir del segundo grado practicaba la mortificación de tener continuamente juntas las manos por encima de la cabeza otros doce años. Las uñas le habían entrado ya casi en las manos. Iba acompañado por dos *gossin* (servidores de carácter religioso), y había recorrido en esta postura muchas comarcas de Asia, habiendo pasado de la India a Guzarate y luego a Bassora, Constantinopla y el norte de Persia. Había llegado a territorio ruso, cayendo en manos de los cosacos, que a poco no lo despedazan. Había peregrinado luego a través de Siberia y de China, llegando a Pekín, al Tíbet del Tachi-Lama y, finalmente, regresando de nuevo a Calcuta. Iba montado sobre un caballo y parecía un moribundo. Sus brazos estaban enteramente blancos, rígidos e insensibles. Manifestó al inglés la esperanza de recobrar su uso. Se encontraba entonces en el último año del segundo periodo ascético y proyectaba someterse después a rigores más duros todavía.

El tercer grado no se realiza siempre del mismo modo. Unas veces el yogui permanece durante tres horas y tres cuartos colgado de las ramas de un árbol, encima de un fuego vivo, de manera que los cabellos le arden, y tiene que aguantar después otras tres horas y tres cuartos de pie en una fosa, recubierto con tierra, alcanzando así el estado de la perfección. Otras veces ha de pasar un día entero entre cinco fuegos, esto es, entre cuatro fuegos colocados en la dirección de los puntos cardinales y sobre su cabeza el sol, al que debe mirar fijamente; a esto sigue la suspensión sobre el fuego, que dura tres horas y tres cuartos. Ingleses que han asistido a uno de estos actos refieren que al cabo de media hora la sangre le brotaba al yogui de todo el cuerpo; fue retirado y murió inmediatamente. Pero si alguno resiste también esta prueba tiene aún que pasar la última, que consiste en enterrarse vivo, y así alcanza, caso de que salga vivo del entierro, el poder interior del brahmán.

Solo, pues, mediante esta negación de la propia existencia se alcanza el poder de los brahmanes. Pero en su grado supremo consiste esta negación en la oscura conciencia de haber llegado a una perfecta insensibilidad, a la abolición de toda sensación y de toda voluntad, estado que también entre los budistas es considerado como el supremo. Hay muchísimos hombres que se sumergen en semejante estado, retirándose a las montañas y a los

bosques con algunos compañeros. Siendo cobardes y pusilánimes como son para todo lo demás, los indios se sacrifican, sin embargo, con gusto en pro de lo supremo, de la negación. La costumbre, por ejemplo, de que las mujeres suban a la hoguera cuando muere su marido abona esta opinión. Si una mujer se resistiera a la costumbre tradicional, sería expulsada de la sociedad y perecería en el abandono. Un inglés refiere que vio a una mujer quemarse por haber perdido a su hijo. El inglés hizo todo lo posible por apartarla de su propósito y viendo que nada conseguía, se dirigió al marido allí presente; pero este se mostró por completo indiferente, arguyendo que tenía otras mujeres en casa. En el famoso templo de Yaguernaut en Orissa (golfo de Bengala), donde se reúnen millones de indios, celébrase la ceremonia de pasear la imagen del dios Visnú sobre un carro. Unos quinientos hombres son precisos para poner el carro en movimiento y muchos se precipitan ante sus ruedas y se dejan aplastar. La orilla del mar se halla cubierta por las osamentas de los que así se han sacrificado. El infanticidio también es muy frecuente en la India. Las madres arrojan sus hijos al Ganges o los dejan morir al sol. El respeto moral a la vida humana no existe entre los indios. Hay otras infinitas maneras de vivir aspirando a la muerte. Entre ellas, por ejemplo, las de los *gimnosofistas*, como los llamaban los griegos; estos permanecían fijos mirando al sol, sin moverse durante años. Fakires desnudos andan errantes, sin ninguna ocupación, como los frailes mendicantes católicos, viviendo de las limosnas. Estos fakires pretenden alcanzar la cima de la abstracción, el completo embotamiento de la conciencia, desde donde el tránsito a la muerte física ya no significa nada.

Entre las penitencias están también las peregrinaciones; en las cuales los indios se arrastran cientos de leguas sobre sus rodillas; otros miden el camino con su cuerpo. El camino de Yaguernaut pasa por una comarca muy desolada; toda ella está llena de osamentas. Son los peregrinos que han perecido de fatiga. Considérase singular mérito el visitar el nacimiento del Ganges. Pocos ingleses —a lo sumo cuatro o cinco— han llegado a él. Uno encontró allí a tres mujeres que se habían obligado a precipitarse por la garganta de donde brota el Ganges. La una no había salido; la otra fue

encontrada en la nieve; la tercera regresó casi helada, porque creyó no haber encontrado la verdadera fuente del Ganges.

La doctrina de la transmigración de las almas está en relación con todo esto. El espíritu concreto, que se dedica a los negocios de la vida, recae después de la muerte en otra vida semejante o en una vida inferior aún. Solo el espíritu totalmente abstracto se sumerge en Brahma. Esta concepción obedece a que la libertad todavía no ha despertado entre los indios.

APÉNDICE[89]
EL BUDISMO

Debemos considerar ahora el conjunto de los pueblos emparentados con los indios. Lo característico de estos pueblos es el *budismo*.

El espíritu indio es el espíritu del ensueño, cuya representación se divide en los dos extremos de la más furiosa sensualidad y la más vana abstracción; la realidad queda así reducida a irremisible servidumbre. Frente a esta vida de ensueño, que pretende fijar la verdad en el frenesí, hay empero otra vida de ensueño también, pero ingenua, una vida que todavía no ha llegado a aquella diferenciación de la conducta y, por tanto, más ruda, pero al mismo tiempo más simple, y consiguientemente adherida a un mundo más simple de representaciones.

El espíritu de esta forma es en conjunto idéntico al indio; pero está más concentrado en sí y sus representaciones se aproximan más a la realidad. La división en castas tiene, pues, aquí menor importancia. Los pueblos que componen esta forma son los que viven al sureste y nordeste de la India, los habitantes de Ceylán, de la Indochina y del Siam; los de los países situados al nordeste y a lo largo de la cordillera del Himalaya, desde la Tartaria hasta el Asia Oriental y Océano Glacial: la Tartaria, la Mongolia, el Tíbet, los kalmukos, etc. No podemos considerar aquí su historia; en conjunto es un éxodo sin término. La India budista se opone aquí a la India brahmánica.

Buddha, que se identifica con el chino Fo, y que en Ceylán se llama también Gotama, ha tenido y tiene aún muchos adeptos en la India brahmánica. Hay una gran disputa sobre cuál de las dos religiones es la más antigua y más sencilla. Existen razones en pro de ambas tesis; y la cuestión no se puede resolver. La religión budista es la más sencilla; pero esto lo

mismo puede provenir de ser la más antigua que de ser el resullado de una reforma. Lo más probable es que sea la más antigua.

Ya los griegos conocían dos clases de sacerdotes en la India: los brahmanes, que eran llamados también magos, y los samaneos o sarmaneos, que también eran llamados garmanos y germanos; de los cuales había algunos en el ejército de Jerjes. El nombre de Samana, con que se designa también a Gotama, demuestra que se trata de sacerdotes budistas.

Buddha aparece en primer término como una de las encarnaciones de la divinidad; también es uno de los reyes lunares a los que se oponen los reyes solares; y, por último, se presenta asimismo como un viejo maestro. Sus últimos discípulos son venerados por los budistas, que respetan como santos varios lugares de la India brahmánica, lo cual permite inferir una antigua relación entre ambas religiones.

Algunos pueblos de la India se han libertado de la servidumbre brahmánica y, en especial, de las castas. Sintiéndose oprimidos, tanto por la violencia mahometana como por la india, han acabado por hacerse totalmente libres y viven en una constitución republicana, resultado de una reforma. Pero los budistas parecen proceder de una comunidad mucho más antigua.

Por lo que toca al carácter de los pueblos budistas, su religión es más humana que la brahmánica. Lo es en lo referente a las concepciones religiosas, hasta el punto de que su Dios supremo ha sido un hombre, según ellos, y que un hombre sigue siendo el Dios que adoran.

Buddha, de cuya existencia sobre la tierra existen narraciones tan extravagantes como aquellas de que tanto gustan los demás indios, es la cuarta encarnación. Es adorado como un Dios y ha llegado al Nirvana, esto es, a la abstracción suprema, en la que ya nada puede afectarle, a la bienaventuranza. Este estado va unido a la muerte; y así dice que quien se encuentra en él se ha convertido en Buddha. Se atribuyen a este todas las cualidades del Ser Supremo; en los templos se adora su imagen, que lo representa ya sentado, ya de pie, ya rodeado de sus discípulos. También hay pirámides, por ejemplo en Java, que son macizas y en las cuales se conservan reliquias de él, si bien se cuenta que fue quemado sobre una pira de sándalo.

Más hacia el Océano Glacial y ya en el Tíbet, únese con la veneración de Buddha la creencia en la encarnación viviente, en el Lama supremo. Sin embargo, esta creencia se encuentra ya en la vecindad de Bombay, donde la encarnación de un Dios, que se representa con cabeza de elefante, es hereditaria en una familia. Esta religión tiene su verdadero hogar en el Tíbet, al nordeste del Himalaya. Los tibetanos creen que Buddha vive aquí encarnado. Los detalles de esta creencia recaen en el embrollo y confusión propios de los indios; sin embargo, reina la convicción de que este Ser uno es señor de todos los demás genios y espíritus.

Capítulo 3
PERSIA

1. *El imperio persa*

Con el imperio persa comienza la franca conexión con la historia universal; esta no es una conexión aparente y externa, sino una conexión de concepto. La interioridad del espíritu, que produce las figuras de la historia, sigue un nexo, aun cuando dichas figuras no presenten entre sí ninguna conexión externa. Pero aquí la interioridad ha salido de sí misma, convirtiéndose en una conexión histórica visible. Los persas son el primer pueblo histórico; Persia es el primer imperio que ha sucumbido. Mientras que la China y la India permanecen estáticas, prolongando hasta el presente una existencia natural y vegetativa, este país ha estado sometido a las evoluciones y revoluciones, únicos testimonios de una vida histórica. Vivimos aquí en el mundo de 1a movilidad: comienzan aquí a producirse separaciones, desviaciones de la estructura natural.

El Asia Anterior y el Asia Oriental son esencialmente distintas. La llora y la población revelan esta diversidad. La complexión de los hombres, sus rasgos faciales, su carácter, sus concepciones religiosas, todo es distinto. Si los chinos y los indios, las dos grandes naciones del Asia Oriental que hemos considerado, pertenecen a la raza propiamente asiática, es decir, mongólica, y tienen, por tanto, un carácter peculiar, distinto del nuestro, en cambio las naciones del Asia Anterior pertenecen a la raza caucásica, esto es, europea, y están en relación con el Occidente, mientras que los pueblos del Asia Oriental existen exclusivamente para sí; el principio básico de

estos pueblos es la sustancialidad de lo espiritual y lo natural que constituyen para ellos un solo contenido; no existe interioridad ni moralidad, ni nada de lo que constituye la subjetividad del hombre. En Persia es donde el hombre empieza ya a separarse de la naturaleza. La forma toda del sentimiento de sí mismo es en el Asia Oriental totalmente distinta de la que es entre los europeos. Otra cosa sucede en los países que dependen de Persia. El europeo que pasa de Persia a la India advierte un enorme contraste; mientras en el primer país se siente todavía como en su patria, encontrándose con espíritus europeos y virtudes y pasiones humanas, tropieza, tan pronto como traspasa el Indo, con el mayor contraste, en todos los detalles. El comisario inglés, residente en el reino de Cabul, lord Elphinstone[90], dice que el europeo antes de haber pasado el Indo puede creerse todavía en Europa.

Los imperios chino e indio no pueden entrar en el nexo de la historia a no ser en sí mismos y para nosotros. Pero aquí, en Persia, surge por primera vez la luz que brilla e ilumina otras cosas. La luz de Zoroastro es la primera que pertenece al mundo de la conciencia, al espíritu como referencia a otra cosa. También aquí existe la unidad de lo espiritual y lo natural; el mundo finito está comprendido en lo uno y lo natural en la luz. Pero esta unidad se cierne sobre la diversidad natural y, de esta suerte, surge la abstracción de la divinidad, junto a la cual todo lo demás solo tiene valor por cuanto es un rayo de la divinidad. Con esto queda establecida la divinidad de los principios. El bien, lo moral, consiste en que el fundamento de la acción sea lo universal; y todo cuanto se puede subsumir bajo el bien constituye este reino único de la luz. Encontramos en Persia la antítesis de la luz y las tinieblas, o del bien y del mal, de la divinidad y de lo finito. Vemos aquí una pura y sublime unidad considerada como sustancia, que deja libre lo particular, como luz que solo manifiesta lo que los cuerpos son por sí; vemos una unidad que impera en los individuos para excitarlos a hacerse fuertes por sí mismos, a desenvolver y hacer valer su particularidad. La luz no hace distingos; el sol brilla sobre los justos y sobre los injustos, sobre los altos y sobre los bajos y otorga a todos los mismos beneficios y felicidad. La luz vivifica, por cuanto entra en relación con algo distinto de ella, actuando sobre ello, y desarrollándolo. La luz, además, contiene la

oposición a las tinieblas. Con todo lo cual se abre paso el principio de la actividad y de la vida. El principio de la evolución se inicia con la historia de Persia; por eso esta historia constituye el verdadero comienzo de la historia universal, pues el interés universal del espíritu en la historia estriba en llegar al infinito «ser en sí» de la subjetividad, en llegar a la conciliación por medio de la absoluta antítesis.

El tránsito que hemos de verificar para pasar de la India a la Persia solo existe, por tanto, en el concepto; no en la conexión histórica exterior. Su principio consiste en que lo universal (que hemos visto en Brahma) llega ahora a la conciencia, se hace objeto y adquiere una significación afirmativa para el hombre. Brahma no es adorado por los indios, sino que es tan solo un estado del individuo, un sentimiento religioso, una existencia inobjetiva, una conducta que es mera negación de la vida concreta. Mas al hacerse objetiva esta universalidad, adquiere una naturaleza afirmativa, el hombre se hace libre y se opone así a lo supremo, que ahora es algo objetivo para él. En Persia es donde vemos surgir esta universalidad y con ella la diferenciación entre el individuo y lo universal y a la vez la identificación del individuo con lo humano. En el principio chino e indio no existe esta diferenciación, sino tan solo la unidad de lo espiritual y lo natural. Pero el espíritu, que todavía está aprisionado en lo natural, tiene que libertarse de ello. Los derechos y los deberes están en la India ligados a las clases y son, por consiguiente, algo particular a que el hombre está vinculado por la naturaleza. En China existe esa unidad en la forma patriarcal: el hombre no es libre, carece de moralidad, puesto que se identifica con el mandato exterior. Pero en el principio persa la unidad se destaca por primera vez, a diferencia de lo meramente natural; es la negación de esta relación puramente inmediata, sin intermediación de la voluntad. En el principio persa, la unidad se hace intuitiva bajo la forma de la luz, que no es aquí meramente la luz natural, ese elemento físico universal, sino que es, a la vez, lo puro del espíritu, el bien. Mas con esto queda abolido lo particular, la vinculación a la naturaleza limitada. La luz, en sentido físico y espiritual, representa, por tanto, la elevación, la liberación, respecto de lo natural. El hombre se conduce, respecto de la luz, respecto del bien, como respecto de algo objetivo, que es reconocido, venerado y realizado por su voluntad.

Mirando una vez más —y esta mirada hacia atrás no se repetirá nunca bastante— hacia las figuras históricas que hemos recorrido hasta llegar a esta que tenemos delante, vemos en China la totalidad de un conjunto moral, pero sin subjetividad, vemos un conjunto organizado, pero cuyos miembros carecen de independencia; solo hallamos un orden externo en esta unidad. En la India, por el contrario, surge la división, pero es una división también sin espíritu, es el «ser en sí», incipiente, pero con la restricción de que las diferencias resultan infranqueables y el espíritu queda vinculado a la limitación de la naturaleza, o sea, a lo contrario de sí mismo. En Persia, la pureza de la luz, el bien, a quien todos pueden acercarse del mismo modo y en quien todos pueden santificarse por igual, se halla por encima de la división en castas. La unidad es, por primera vez, un principio, no el lazo externo de un orden sin espíritu. El principio proporciona a cada cual un valor en sí mismo, por el hecho de participar todos en él.

Sabemos poco del mundo interior de Persia; en cambio sabemos de su historia, en lo que se refiere al exterior. Los mundos chino e indio existen todavía en nuestra época y por eso pueden ser mejor conocidos. El mundo persa ha desaparecido hace largo tiempo; lo que conocemos de su naturaleza íntima, y lo que parece ser su más antigua base, no ha sobrevivido a la historia sino en venerables reliquias, que solo han salido a la luz en los tiempos modernos.

Por lo que toca, en primer término, a la política, se nos ofrece aquí, por primera vez, un verdadero *imperio*, un conjunto de soberanía, que comprende en sí elementos totalmente heterogéneos (en un sentido relativo). Tenemos aquí un pueblo que comprende en sí a otros muchos, pero respetando su individualidad y condicionándolos tan solo en cuanto a la soberanía. Este imperio no es ni un señorío patriarcal como en China, ni algo tan rígido como en la India, ni una creación efímera como las que surgen entre los mongoles. Tampoco es un imperio de la opresión como el de los turcos. Aquí, en Persia, vemos una serie de pueblos que conservan su independencia y dependen, sin embargo, de una unidad que ha sabido mantenerlos satisfechos. Este imperio ha tenido una larga y brillante existencia y debemos reconocer que su unidad se acerca bastante a la idea del Estado.

Esta unidad del imperio persa se manifiesta geográficamente en el conflicto entre la meseta y los grandes valles, esto es, en la unificación de los dos grandes principios opuestos. La China y la India son el sordo germinar del espíritu en fecundas llanuras. Pero separadas de estas hállanse las altas cinturas de montañas y las hordas errantes en ellas. Los pueblos de las alturas no cambiaron el espíritu de las llanuras al conquistarlas, sino que se convirtieron a él. Pero en Persia estos principios están unidos, sin perder su diversidad, y los pueblos de las montañas, con su principio, fueron el elemento preponderante. Distinguimos, por tanto, en el imperio persa, la meseta, designada, en general, con el nombre de Persia y en torno a la cual se cierran las cadenas de montañas, y las grandes cuencas del Eufrates, del Tigris y del Oxo, sometidas a los pueblos de la meseta. Esta no es tan alta como la de Tartaria y tiene extensas regiones de gran fertilidad. Se halla limitada al Este por la cordillera de Solimán, que se prolonga hacia el Norte a través del Hindukusch y del Belurtag. Estas últimas montañas separan las comarcas de la Bactriana y Sogdiana, en la llanura del Oxo, de la meseta china, que se extiende hasta Kaschgar. Esta llanura del Oxo se halla al norte de la meseta persa, que se extiende por el sur hacia el golfo Pérsico. El Indo forma el límite con la India; al este del Hindukusch habitan los mongoles y los chinos. En el vértice formado por la cordillera que corre hacia el oeste, hasta el mar Caspio, y la que corre hacia el norte, nace el Oxo, que desembocaba primitivamente en el mar Caspio y ahora desemboca en el mar de Aral. Es este un centro importante, donde se encuentra la ciudad de Balkh, antes Bactres, asiento de una cultura antiquísima. Con la cordillera que se extiende por la antigua Bactriana, al sur del Oxo, empiezan las regiones montañosas que estuvieron habitadas por los medas, los parthos, los hircanios. Desde aquí no hay mucho camino hasta el Indostán, especialmente hasta Cabul. Más hacia el oeste se halla Corasán y más allá todavía la Media. Aquí se forman las montañas de Armenia, en cuya vertiente occidental se encuentra el valle del Eufrates y el del Tigris. Este tiene a su oriente una cordillera que se extiende hasta el golfo Pérsico y hasta donde se halla el antiguo Farsistán, la Persia, que se dilata por Oriente hasta el golfo índico, y tiene por límite el Indo y se llama, en general, el Irán. Por Siria comunica el imperio persa con el mar Mediterráneo y linda

con Asia Menor y Egipto. Vamos a considerar los principales entre los muchos pueblos que pertenecen a este imperio. Los elementos del imperio persa son: primero, el pueblo zenda, los antiguos parsis de Bactriana; segundo, el elemento asirio-babilonio, y tercero y último, los medas y los persas propiamente dichos. Su historia transcurre en el territorio indicado; pero el imperio persa abarca también el Asia Menor, Egipto y Siria, con la faja costera y reúne de este modo la meseta, los valles y el litoral.

2. *El pueblo zenda y la religión de la luz*

El pueblo zenda es llamado así por su lengua, en la cual están escritos los libros zendas, esto es, los libros en que se funda la religión de los antiguos parsis. Todavía quedan huellas de esta religión de los parsis o adoradores del fuego. En Bombay existe una colonia de parsis y en el mar Caspio se encuentran algunas familias, que han conservado este culto. En conjunto fueron destruidos por los mahometanos. El gran *Zerduscht*, llamado por los griegos Zoroastro, escribió sus libros religiosos en la lengua zenda. Hasta el último tercio del siglo pasado, esta lengua y, por consiguiente, todos los libros compuestos en ella, eran completamente desconocidos para los europeos; fue el célebre francés Anquetil Duperron[91] el que nos dio a conocer estos ricos tesoros. Lleno de entusiasmo por la naturaleza oriental, pero pobre de fortuna, alistóse en un cuerpo francés que debía embarcar para la India. Llegó a Bombay, donde tropezó con los parsis y se insinuó en sus ideas religiosas. Con indecible trabajo llegó a procurarse sus libros religiosos; penetró en esta literatura y descubrió un amplísimo campo, enteramente nuevo. Pero estos temas necesitan todavía un estudio profundo. Anquetil tenía un conocimiento deficiente de la lengua.

La autenticidad de los libros de Zoroastro ha sido atacada con frecuencia. Es admirable, sin duda, que un pueblo tan pequeño haya guardado los libros de un hombre, cuya época ni siquiera podemos indicar. Pero su autenticidad está probada por su propio contenido y por todo lo que sabemos sobre los magos. La religión de la luz, cuyas doctrinas están

contenidas en estos libros del *Zend-Avesta*, ha sido, indudablemente, la religión de los antiguos persas, aunque no en la forma misma del Zend-Avesta.

Más moderna es una obra que merece ser citada en relación con los persas: la epopeya Schah-nameh de Ferdusi. De este poema épico de 60.000 estrofas ha dado Górres[92] un amplio extracto. Górres trata de enlazar los relatos de Ferdusi con las noticias que nos han suministrado los griegos; pero este su intento queda reducido a unos brillantes fuegos artificiales, que se disipan en humo tan pronto como se les examina de cerca. Ferdusi vivía en los comienzos del siglo XI después de J. C., en la corte de Mahmud el Grande, en Ghazna, al este de Cabul y de Candahar. La célebre epopeya citada relata las antiguas leyendas heroicas del Irán (esto es, de la Persia occidental propiamente dicha); pero no puede considerarse como fuente histórica, porque su contenido es poético y su autor es mahometano. La lucha del Irán y del Turán está descrita en este poema heroico. El Irán es la Persia, propiamente dicha, el país montañoso al sur del Oxo; Turán se llaman las llanuras del Oxo y las que existen entre el Oxo y el antiguo Yaxartes. Un héroe, Rustán, es el protagonista del poema, cuyos relatos son totalmente fabulosos o están por completo desfigurados. Juan de Müller ha tratado de someterlos a una cronología precisa; pero no lo ha conseguido. Alejandro está mencionado en el poema bajo el nombre de Iskander o Skander de Rum. Rum es el imperio turco (aun hoy se llama Rumelia una de sus provincias); pero el poema llama también Rum al imperio romano y al de Alejandro. Semejantes confusiones son propias de la fantasía mahometana. Se cuenta en el poema que el rey del Irán entró en guerra con Filipo, a quien derrotó. El rey pidió entonces a Filipo su hija por mujer. Pero después de vivir algún tiempo con ella la repudió, porque le olía mal el aliento. Vuelta a casa de su padre, dio a luz a un hijo, Skander, que marchó al Irán, para subir al trono después de la muerte de su padre. Si añadimos que en todo el poema no se encuentra una sola figura o relato que se refiera a Ciro, puede deducirse de estos pocos detalles lo que hay que pensar de la historicidad del poema. Su importancia reside, sin embargo, en que Ferdusi nos revela el espíritu de su época y el carácter y los intereses de la concepción que la Persia moderna tiene del mundo.

Las combinaciones cronológicas sobre fechas son muy inseguras si se fundan en datos de la Persia moderna. Así aparece el nombre de Dschemschid como el de un hijo de Ormuz; se cree que sea el mismo que los griegos llaman Aquemenes, entre cuyos descendientes, llamados los Aqueménidas, se contaba Ciro. Aun en tiempos posteriores los persas parecen haber sido designados por los romanos con el nombre de Aqueménidas (Horat. carm. III, 1, 44). Cuéntase que Dschemschid atravesó la tierra con un puñal de oro, lo que no significa sino que estableció la agricultura. Luego recorrió las comarcas, hizo nacer fuentes y ríos, fertilizando las tierras, poblando los valles con los animales, etc. En el Zend-Avesta se menciona también con frecuencia el nombre de un rey, Gustaspo, bajo el cual introdujo Zoroastro la religión de la luz; algunos modernos han pretendido identificarlo con Darío Hystaspes. Heeren[93] admite esta identificación; pero es muy dudosa. La situación descrita en el Zend-Avesta atestigua que Zoroastro ha debido vivir muy anteriormente. Este Gustaspo pertenece, sin duda, al antiguo pueblo zenda, a los tiempos anteriores a Ciro. También los turanios, esto es, los nómadas del Norte, y los indios son mencionados en los libros zendas, sin que se pueda deducir nada histórico acerca de ellos.

Se discute, en primer término, sobre la comarca donde vivía el pueblo zenda. Según todas las investigaciones, habitaba en Bactriana, a orillas del Oxo superior. El camino desde allí hasta Cabul es, según Wilford, de ocho jornadas. Las estaciones más notables de este camino son Zohaksburgo (Ferdusi) y Balk-Bamian, que los persas confunden frecuentemente con Balkh, la antigua Bactres (Balk = ciudad). En las cercanías de esta ciudad se encuentran las ruinas de otra ciudad, Galgaleh; y cerca de esta, según se dice, hay más de 12.000 cuevas, abiertas en las rocas, y dos enormes estatuas, en parte muy deterioradas por los musulmanes de Akbar, que dispararon cañones contra ellas. En esta ocasión, según se cuenta, brotó sangre de la pierna de una estatua. Alejandro, en su expedición hacia la India, no pasó por esta ciudad, sino más al Sur, dando la vuelta por el Paropamiso. La Bactriana fue, pues, la morada del pueblo zenda y de Zoroastro. Anquetil, y con él los sabios alemanes, consideran la Armenia como su patria y la Bactriana como el escenario de su actividad. La

cuestión de si el pueblo zenda es idéntico al antiguo pueblo persa parece que debe ser contestada negativamente. La religión de Zoroastro dominaba en Media y en Persia, y Jenofonte cuenta que Ciro la había adoptado; pero ninguno de estos países fue morada del pueblo zenda. Zoroastro llama al país «pura Ariene», y hallamos un nombre semejante en Herodoto, quien dice que los medas se habían llamado anteriormente arios, nombre con el que se relaciona también la denominación de Irán. Parece, pues, cierto que la lengua zenda, que está emparentada con el sánscrito, ha sido la lengua de los persas, medas y bactrianos.

Ya en la época de Ciro no se encuentra la fe religiosa en su completa pureza primitiva ni hallamos las antiguas formas que los libros zendas nos describen. Eran estas sumamente sencillas, a juzgar por las leyes e instituciones de la nación, que aparecen en los libros zendas. Estos libros hablan de la agricultura, de las artes manuales, de la guerra y de la religión. Mencionan cuatro clases sociales: sacerdotes, guerreros, agricultores y artesanos. No hablan del comercio, lo que parece indicar que el pueblo vivía aún aislado. Hay jefes en las provincias; hay encargados de los distritos, ciudades y caminos; todo es referido a las leyes civiles, no a las políticas, y nada alude a una relación con otros Estados. Nada dicen los libros sobre los tributos. Es igualmente esencial el hecho de que no encontremos aquí castas, sino clases, y de que no exista prohibición de matrimonio entre estas distintas clases, aunque los libros zendas contienen leyes y penas civiles junto a los preceptos religiosos. Se citan muchas circunstancias que revelan un progreso en las comodidades de la vida, pero nada que pueda aludir a un imperio como el persa.

El asunto capital, el que nos interesa aquí especialmente, es la doctrina de Zoroastro. Frente al desventurado embotamiento del espíritu indio, un puro aliento, un soplo de espíritu nos sale al encuentro en las concepciones persas. El espíritu se eleva en ellas sobre la unidad sustancial de la naturaleza, sobre ese vacío sustancial, en que todavía no se ha verificado la ruptura y en que el espíritu no existe todavía por sí, frente al objeto. Este pueblo tiene conciencia de que la verdad absoluta ha de poseer la forma de la universalidad, de la unidad. Este principio universal, eterno e infinito, empieza no teniendo otra determinación que la identidad sin límites. Esta es

también propiamente (lo hemos repetido ya varias veces) la determinación de Brahma. Pero este principio universal se ha convertido en objeto para los persas, cuyo espíritu ha llegado a la conciencia de esta esencia espiritual, mientras que entre los indios, por el contrario, la objetividad solo es la objetividad natural de los brahmanes, y para convertirse en pura universalidad necesita anular la conciencia. Esta conducta negativa se ha convertido entre los persas en positiva; el hombre tiene aquí con lo universal una relación que consiste en seguir siendo positivo, aunque sumido en lo universal. Esta unidad y universalidad no es todavía, sin embargo, la libre unidad del pensamiento; no es todavía adorada en el espíritu y en la verdad, sino que se halla envuelta aún en la forma de la *luz*. Pero la luz no es el lama, ni el brahmán, ni el monte, ni el animal, ni esta o aquella existencia particular, sino la universalidad sensible misma, la manifestación simple. Esta religión sigue siendo, sin duda, un culto de la naturaleza, pero es el culto de la luz, simple y universal esencia física, pura como el pensamiento. El pensamiento se siente a sí mismo, cuando tiene la luz ante sí. Al ser, pues, la luz el objeto de la adoración de los persas, es el pensamiento, el espíritu, el que se afirma en esta intuición. Este «ser en sí» de la pura luz es pensamiento, espíritu en general. El pensamiento no es aquí todavía la base libre; pero es el sentido. En toda religión la intuición es algo antropomórfico; pero lo importante es el sentido.

La religión persa no es, pues, idolatría; no adora las cosas individuales de la naturaleza, sino a lo Universal mismo. La luz tiene a la vez la significación de lo espiritual, del bien, de la pureza; es una sustancia universal, la figura del bien y de la verdad, la sustancialidad del saber y del querer, como también de todas las cosas naturales. Todo es revelación de la luz; toda vida es engendrada por la luz. Esta concepción implica, pues, el panteísmo: la luz es lo afirmativo en todo. Mas no se debe tomar el panteísmo en el sentido grosero de las representaciones indias; pues lo que constituye lo divino en lo individual es siempre lo universal, la unidad, y a esta unidad se endereza la religión toda.

Ahora bien, entre los persas se forma inmediatamente la antítesis, el gran *dualismo*. La luz implica al punto su contrario: las tinieblas, como el mal se opone al bien. El bien no existiría para el hombre si no existiera el

mal, el hombre solo puede ser verdaderamente bueno cuando conoce el mal. De igual modo la luz no existe sin las tinieblas. *Ormuz* y *Arimán* constituyen para los persas esta antítesis. Ormuz es el soberano del imperio de la luz, del bien. Arimán es el de las tinieblas, del mal. Pero todavía hay algo más alto de donde han salido los dos: hay un ser universal que no conoce la antítesis y es llamado Zeruane-Akerene, el tiempo increado, el todo sin límites. Este todo es enteramente abstracto; no existe por sí, y Ormuz y Arimán han nacido de él. Es costumbre imputar al Oriente este dualismo como un defecto; y sin duda el aferrarse a las antítesis, como antítesis absolutas, revela que el intelecto que las establece es un intelecto irreligioso. Pero el espíritu necesita la antítesis; el principio del dualismo pertenece, por tanto, al concepto del espíritu, quien, como espíritu concreto, contiene en su esencia la diferenciación. Entre los persas ha brotado la conciencia de lo puro como la de lo impuro; y el espíritu, para comprenderse a sí mismo, necesita esencialmente oponer lo negativo particular a lo positivo universal; el espíritu para ser bigénito, necesita superar esta antítesis. El defecto del principio persa consiste tan solo en que la unidad de los contrarios no es conocida en una forma perfecta; pues aquella imprecisa representación del universo increado, de donde Ormuz y Arimán habían salido, aquella unidad, es pura y simplemente lo primero y no reasume en su seno la diversidad. Ormuz crea determinándose a sí mismo, pero también siguiendo el consejo del Zeruane-Akerene (el pasaje es ambiguo), y la conciliación de los opuestos consiste tan solo en que Ormuz debe luchar con Arimán y vencerle finalmente[94].

En la filosofía, la antítesis debe estar siempre enlazada por la unidad. Para los persas, empero, la oposición entre el bien y el mal, Ormuz y Arimán, es tal que ambos términos son independientes el uno del otro. Esto es totalmente contrario a la filosofía; pues únicamente en lo natural existe esta indiferente relación de los opuestos. La grandeza de la religión persa consiste, sin embargo, en este dualismo. El poder del pensamiento revélase aquí en que la infinita diversidad de las cosas sensibles y la confusión de la conciencia individual, que hemos visto entre los indios, quedan resueltas en esta sencilla antítesis. En la religión persa se expresa el poder del pensamiento.

Ormuz (Or = señor, muz o mez = magnus, dao = deus) es el Señor de la Luz. Pero esta no es el fuego, sino la fluidez del fuego, como el sol es una vestidura del fuego. Donde hay luz allí está Ormuz, que es lo más excelente de todas las cosas, crea todo lo bello y magnífico del mundo, imperio del sol. Ormuz es lo excelente, lo bueno, lo positivo en toda existencia natural y espiritual. La luz es el cuerpo de Ormuz. Prodúcese el culto del fuego porque Ormuz se halla presente en toda luz. El sol, la luna y las estrellas son los principales cuerpos luminosos en quienes la luz se manifiesta. Siete de estas luces tienen a su cargo el alto servicio de Ormuz, pero Ormuz no es el sol, ni la luna. Los persas adoran en estos astros la luz, que es Ormuz. Zoroastro pregunta a Ormuz quién es y Ormuz responde: Mi nombre es base y centro de todo ser, suma sabiduría y ciencia, destrucción del mal y conservación del universo, plenitud de dicha, pureza de voluntad, etc. Lo que proviene de Ormuz es vivo, independiente y perenne. La palabra es testimonio de Ormuz. Las plegarias son engendros suyos. La palabra viva es, pues, adorada como su manifestación; también en este sentido es adorado el Vendidad, que contiene los mandamientos de Ormuz. Ormuz no está limitado en la individualidad. El sol, la luna y otros cinco astros, que nos recuerdan los planetas, los cuerpos iluminados y luminosos, son las imágenes de Ormuz adoradas en primer término, los Amschaspand, sus primeros hijos. Entre estos nómbrase también a *Mithra*; pero no es posible indicar qué estrella es la designada con este nombre, como tampoco las aludidas con las otras denominaciones. Mithra figura en los libros zendas entre las demás estrellas y no tiene preeminencia alguna. Sin embargo, los pecados, en la ordenación de las penas, son llamados pecados de Mithra. Este aparece aquí como prepuesto a la parte interna y superior del hombre. Más tarde adquirió una gran importancia como mediador entre Ormuz y los hombres. Ya Herodoto menciona el culto de Mithra. En Roma se hizo después muy general, como culto secreto, y sus huellas se siguen encontrando hasta muy adelantada la Edad Media, pues aparecen aún en los misterios de los templarios. La comunión con pan y vino forma parte de los misterios de Mithra. Por lo demás no sabemos qué sea Mithra propiamente. En el Zend-Avesta figura como un personaje entre otros muchos.

En la religión persa vemos por doquier dos mundos, el sensible y el espiritual. Este es la sublimación del sensible. De él recibe todo hombre su espíritu protector. Además de los citados hay otros espíritus protectores, que están sometidos a los Amschaspand, sus jefes, y son los dirigentes y conservadores del mundo. El consejo de los siete grandes, que el monarca persa tenía en torno suyo, estaba organizado a imitación de la corte de Ormuz. Entre las criaturas del mundo terrestre se distinguen los *ferver*, especie de mundo de los espíritus. Los *ferver* no son espíritus según nuestro concepto, pues existen en todo cuerpo, fuego, agua o tierra; toda planta, todo árbol tiene su *ferver*. Donde quiera hay actividad y vida existen también los *ferver*. Presentes desde los tiempos primigenios, encuéntranse en todos los lugares, en los caminos, en las ciudades, etc.; su misión es prestar auxilio a todo el que los invoca. Su morada está en Gorodman, sede de los bienaventurados, sobre la firme bóveda del cielo.

Arimán es el adversario de la luz. Encuéntrase donde quiera que hay tinieblas y mal. Las tinieblas son el cuerpo de Arimán. Pero un fuego eterno lo expulsa de los templos.

La religión de Ormuz, considerada como culto, consiste en que los hombres se conduzcan como lo exige el imperio de la luz; el precepto general es, por tanto, una gran pureza en el exterior y en el interior. Esta pureza se consigue elevándose hasta Ormuz por medio de muchas oraciones. El fin de todo individuo es mantenerse puro y difundir esta pureza en tomo suyo. Los preceptos para conseguirlo son muy prolijos, pero los mandamientos morales son suaves. Dícese: si un hombre te llena de injurias y te denigra, pero luego se humilla, llámale tu amigo. Está prescrito que se hagan sacrificios. Pero el sacrificio aquí no implica una renuncia, una negación, como en la India; no significa, como en otros pueblos, que el hombre debe renunciar a su propiedad y a su individualidad, como cosas sin valor. En el pueblo zenda sacrificar no significa nada más que consagrar. No se quema la res, ni se destruye nada de ella, sino que se la consagra solamente por medio de la oración, y esto solo cuando debe ser muerta con ocasión de algún festival. Los persas consumen después en sus casas la carne consagrada. La Divinidad no recibe nada de ella; los persas se limitan a implorar las bendiciones de Dios. Leemos en el *Vendidad* que las ofrendas

consisten principalmente en carne de animales puros, en flores y frutas, en leche y perfumes. La acción propiamente religiosa consiste en bendecir el pan y la copa, en memoria y honor de *Hom*, verdadero fundador de esta religión, como Zoroastro en su renovador. Se bendice y consume el pan ácimo, y se bebe una copa llena con el jugo del árbol de Hom. Los padres de la Iglesia han dicho que estas ceremonias del culto de Mithra eran obra de los espíritus malignos, con objeto de escarnecer la religión cristiana. En esas ceremonias se dice: Así como el hombre fue creado puro y digno del cielo, así tornará a ser puro mediante la ley de los servidores de Ormuz, que es la pureza misma, si se purifica con la santidad del pensamiento, de la palabra y de la obra. ¿Qué es un pensamiento puro? El que se dirige al principio de las cosas. ¿Qué es una palabra pura? La palabra Ormuz (la palabra está, pues, personificada y significa el espíritu vivo de la revelación de Ormuz). ¿Qué es una obra pura? La respetuosa invocación de los ejércitos celestiales, que han sido creados en el origen de las cosas. Se exige aquí, por tanto, que el hombre sea bueno; se presupone la voluntad propia, la libertad subjetiva. La luz pone al hombre en situación de poder elegir, y el hombre solo puede elegir cuando ha salido de la servidumbre.

Los persas consideran como deber especial el conservar las cosas vivas, plantar árboles, alumbrar manantiales, fertilizar yermos, a fin de que la vida, lo positivo y lo puro, se extienda por todas partes y el imperio de Ormuz se propague en todas las direcciones. En el Zend-Avesta se describe también el paraíso con animales y una exuberante vegetación. Por eso se considera entre los persas como obra de religión el sostener parques. Cuentan de Ciro el joven que iba diariamente a su parque y cultivaba los árboles y plantas (Jenofonte, *Econ*. IV, 24). Es contrario a la pureza exterior tocar a un animal muerto, y hay muchos preceptos sobre el modo de lavar esta impureza. Herodoto cuenta de Ciro que, al marchar sobre Babilonia, como en el río Gyndes se ahogase un caballo del carro del sol, el rey se entretuvo durante un año en castigar al río quitándole el agua por medio de pequeños canales que mermaban su poder. Jerjes mandó poner cadenas al mar, que destruyera sus puentes, considerándolo así como el espíritu del mal y de la perdición, como Arimán.

El pueblo zenda tiene tres clases de leyes. De sus leyes penales puede decirse que son distintas, según el tiempo, el lugar, el carácter y el número de los crímenes, y que, además, no solo imponen castigos en esta vida, sino también después de la muerte. En cambio no se conoce entre los zendas la pena de muerte; el homicidio y el asesinato solo se mencionan en leyes posteriores, y el parricidio nunca. La segunda clase de leyes son los preceptos religiosos, que se refieren también a la impureza exterior. El peor crimen que aquí se define consiste en hablar con menosprecio de una persona santa, que vive según la ley de Ormuz. La tercera clase de leyes se refiere a los ya citados pecados de Mithra. Mithra aparece aquí como prepuesto a la parte íntima y superior del hombre. Esta parte es la más respetada, y las ofensas contra ella son castigadas mucho más gravemente que la impureza exterior. La infidelidad a la palabra jurada tiene una pena de 300 correazos. Quien roba dinero sufre además trescientos años de castigos infernales. Figuran aquí principalmente preceptos morales, como el de no abandonar su oficio o profesión.

No podemos decir nada sobre la historia del pueblo zenda. Lo único importante es que constituye la base sobre la cual los persas, medas, etcétera, han influido poderosamente en la historia.

3. *Asiria y Babilonia*

En el Zénd-Avesta se encuentran estas palabras: quien no come ni reza con devoción hacia mí, arrebata de mi poder los miembros del mundo. La religión natural se revela en estas frases a la mayor altitud que es capaz de alcanzar. Vemos aquí el primer elemento del mundo persa. Su patria son los territorios situados más hacia el Norte. El segundo elemento, el elemento fastuoso, rico y sensual del comercio, aparece en las llanuras del Eufrates y del Tigris, con los asirios y los babilonios, que viven en ciudades. El pueblo zenda, en cambio, vivía en la naturaleza libre. A diferencia de lo que nos sucede con el pueblo zenda, de cuya historia externa nada sabemos, tenemos sobre Asiría y Babilonia casi exclusivamente noticias históricas. Pero estas noticias se refieren a momentos brillantes de la historia y están

llenas de leyendas; de suerte que aquí es muy especialmente necesaria la crítica. Así sucede, por ejemplo, con las numerosas listas de reyes y de reinos. En cambio no podemos penetrar en el íntimo carácter de estos pueblos.

Estas leyendas se remontan a los tiempos más antiguos de la historia; pero son muy oscuras, y a veces contradictorias, y estas contradicciones son tanto más difíciles de resolver cuanto que este pueblo carece de libros fundamentales y obras nacionales. El historiador griego Ctesias, médico que vivió en la corte de Persia en la época de Ciro el joven (desde 415 hasta 398, antes de J. C.), consultó, al parecer, los propios archivos de los reyes de Persia. Pero solo quedan de él algunos fragmentos. Herodoto nos da muchas noticias. Las narraciones bíblicas son también sumamente importantes y dignas de atención, pues los hebreos estuvieron en relación directa con los babilonios.

Asiría es un nombre bastante impreciso. Primitivamente designaba el territorio ribereño del Tigris superior, sobre todo el del este; a su norte se halla Armenia; al sur, Mesopotamia; al oeste, una parte del actual kurdistán. Los griegos entienden, en cambio, por Asiría, toda la Mesopotamia, con Babilonia. Las capitales de este imperio fueron Atur o Assur, a orillas del Tigris, y más tarde Nínive, que se dice fundada y edificada por Niño, creador del imperio asirio. Una sola ciudad constituía todo un imperio en aquellos tiempos. Así Nínive, y así también Ecbatana, en la Media, que se dice haber tenido siete murallas, entre las cuales se cultivaban los campos; dentro de la muralla central se encontraba el palacio del rey. Nínive tenía, según Diodoro, 480 estadios (unas doce millas alemanas) de perímetro; las murallas tenían 100 pies de altura, con 1.500 torres, y dentro de ellas vivía una ingente muchedumbre. No se puede determinar con exactitud el lugar donde estuvo Nínive; su emplazamiento debe encontrarse, no obstante, en la región del Mosul actual. El lugar se halla en medio de un territorio fértil; pero el cultivo no era tan importante cómo en Babilonia. Esta ciudad, que perteneció a Asiría, durante milenios, encerraba una población también inmensa. La creación de estas ciudades respondió a la doble necesidad de abandonar la vida nómada, para dedicarse a la agricultura, la industria y el comercio en lugares fijos, y de protegerse contra las correrías de los pueblos

montañeses y de los árabes rapaces. Antiguas leyendas indican que toda esta llanura era recorrida por nómadas, que la vida urbana expulsó; así Abraham hubo de emigrar con su familia, desde la Mesopotamia, en dirección al Oeste, hasta la montañosa Palestina. Aún hoy se encuentra Bagdad rodeada de enjambres de nómadas. La tradición menciona los nombres de Nino, Semíramis, etc., que más bien pertenecen a la mitología. La historia asiría es, en general, fabulosa. Nínive habría sido edificada dos mil cincuenta años antes de Jesucristo, y a esta fecha se remontaría, por tanto, la fundación del imperio asirio. Después Nino, con un enorme ejército, habría subyugado la Bactriana, conquistando la Media y Babilonia, llegando hasta Egipto y Etiopía. La conquista de la Bactriana, especialmente, es considerada como un alarde de fuerza, pues Ctesias calcula el número de las tropas que Nino hubo de llevar consigo, en 1.700.000 infantes y un número proporcionado de caballos. Bactres sufrió un largo asedio y su conquista se atribuye a Semíramis, que se dice subió con un puñado de valientes por la escarpada pendiente de una montaña. También se dice de ella que llegó hasta la India. Tenemos varios relatos semejantes de expediciones a la India; se refieren algunas de Dionysos y Sesostris. Aun suponiendo que estos relatos contengan alguna realidad histórica, carecen, sin embargo, de toda importancia. Pero también es probable que sean puras invenciones; porque los orientales propenden a glorificar a sus antiguos héroes, atribuyéndoles expediciones que conocen por datos de épocas posteriores. La persona de Semíramis oscila, en general, entre representaciones mitológicas e históricas; también se le atribuye la construcción de la torre de Babel, de que se habla en la Biblia. Esta es una de las leyendas más antiguas.

El imperio asirio, que sojuzgó a tantos pueblos, debió durar mil o mil quinientos años. Su último soberano fue Sardanápalo, que posteriormente se convirtió en símbolo del príncipe sensual. Se le describe como un gran libertino. Arbaces, sátrapa de la Media, excitó a los demás sátrapas y dirigió contra Sardanápalo las tropas que se reunían todos los años en Nínive para su recuento. Sardanápalo, aunque logró varias victorias, se vio forzado por último a retirarse, ante la superioridad de las fuerzas contrarias. Encerróse en Nínive, donde no pudiendo prolongar la resistencia, al cabo de un asedio

de tres años, subió a la hoguera con su familia entera y con todos sus tesoros. Este rasgo caracteriza a la nobleza oriental, para la cual no existe la posibilidad de someterse. Según unos, tuvo lugar este suceso el año 888 antes de Jesucristo: según otros, a fines del siglo VIII. Deshecho el imperio, las distintas partes que lo componían se proclamaron independientes. Destacan especialmente entre ellas Babilonia, la Media y el nuevo imperio asirio; pero este es más bien una hipótesis. Estos imperios tuvieron diferentes destinos. Sobre este punto reina una gran confusión en las noticias.

Babilonia, la ciudad de Bel o del sol (Kor), estaba situada más al Sur, a orillas del Éufrates. El recuerdo de la ya citada torre de Babel, que data de los tiempos más antiguos, va unido al nombre de esta ciudad. Los hombres, deseando tener un lugar fijo de asiento y protegerse contra los nómadas, se reunieron para construir una poderosa torre. Vemos aquí la oposición entre la agricultura y la ganadería, oposición que encontramos también en la leyenda de Caín y Abel. Solo que la verdad es lo contrario de lo que dice esta leyenda; la agricultura es el principio bueno y los nómadas son los ladrones. Babilonia se hallaba en una llanura sumamente fértil y muy apropiada para la agricultura. Muy favorable para el comercio era, además, su posición entre los dos ríos, por los cuales se practica la navegación de alto bordo. Los barcos llegaban de Armenia o del Sur hasta Babilonia y hacían confluir en esta ciudad una inmensa riqueza. La región aledaña de Babilonia estaba surcada por innumerables canales; más en interés de la agricultura, para regar la tierra e impedir las inundaciones, que en interés de la navegación. Es sorprendente la enorme extensión que tenían esas antiguas ciudades, y son igualmente célebres las grandes construcciones que los antiguos admiraron en ellas, bien que solo en parte y en ruinas; sobre todo los palacios atribuidos a Semíramis. Pero lo que se dice de esto en la Antigüedad, es vago e incierto. Babilonia tuvo un segundo periodo de esplendor hacia el 700 antes de Jesucristo; acaso hayan sido estas construcciones fabricadas en esta época posterior. Se cuenta que Babilonia era un cuadrilátero partido en sus dos mitades por el Eufrates; a un lado del río estaba el templo de Bel, al otro los grandes palacios de los monarcas. La ciudad tenía 100 puertas de bronce (esto es, de cobre); sus murallas tenían

100 pies de altura y una anchura proporcionada y estaban guarnecidas por 250 torres. Las calles de la ciudad, que conducían al río, se cerraban todas las noches con puertas de bronce. El inglés Ker Porter[95] recorrió hace aproximadamente doce años (su viaje duró de 1817 a 1820), los parajes donde estuvo la antigua Babilonia; en una colina creyó descubrir aún restos de la antigua torre de Babel y haber encontrado las huellas de los numerosos caminos que daban la vuelta a la torre, en cuyo piso superior estaba colocada la imagen de Bel. Todavía se encuentran muchos montículos con restos de antiguas construcciones. Los ladrillos son tales como la Biblia los describe en la construcción de la torre. Hay una inmensa llanura cubierta de una multitud innumerable de estos ladrillos, aunque desde hace varios miles de años vienen usándose en el país; la ciudad entera de Hila, que se encuentra en las cercanías de la antigua Babilonia, ha sido construida con ellos. El gran valor de aquella comunidad de vida puede medirse por el gasto que hacía en sus construcciones.

Herodoto refiere algunos rasgos morales notables de los babilonios. Cuenta que las jóvenes de Babilonia tenían que entregarse una vez en el templo de Militta a un extranjero; y la remuneración quedaba para el templo. Había, pues, un mínimum de licencia que ponía límite a la soltería de las mujeres. Es difícil averiguar cómo se compaginaba esto con los conceptos religiosos. Encontramos algo análogo en Siria, en el culto de Astarté. Herodoto dice, por otra parte, que la inmoralidad no arraigó en Babilonia hasta después, cuando la ciudad se empobreció. Refiere también que las jóvenes de edad núbil eran subastadas; ofrecíanse primero las más hermosas y luego se dotaba a las más feas y viejas con los altos precios que se habían pagado por las primeras. Las jóvenes no tenían, pues, derecho a elegir marido. En esto se revela la falta de respeto a la mujer. Pero no es costumbre oriental que una joven tenga voz en la elección de esposo. La circunstancia de dotar las hermosas a las feas revela, en cambio, solicitud para todas. Y en este mismo sentido puede interpretarse otro hecho que refiere Herodoto: que cuando un babilonio caía enfermo, era llevado a una plaza pública, a fin de que cuantos pasaran pudiesen darle consejo. De estos rasgos parece resultar que los babilonios sentían vivamente la comunidad y eran un pueblo pacífico y de buena vecindad.

Esto es todo lo que Herodoto dice de los babilonios. Los judíos y singularmente Daniel son más prolijos. El contacto de Babilonia con los judíos y los egipcios empezó en los tiempos que siguieron a la caída de Sardanápalo, cuando los reinos antes subyugados por los asirios se hicieron independientes. Los judíos sucumbieron a las fuerzas superiores y fueron llevados a Babilonia. Gracias a ellos tenemos noticias exactas sobre el estado de este imperio posterior, de la Babilonia caldea. Hallamos, en efecto, entre los babilonios a los caldeos, pueblo de las montañas que se mezcló con ellos, como los magos entre los medas. Todavía en la Ciropedia, Tigranes presenta a Ciro los caldeos como pueblo de las montañas, y Ciro traba amistad con ellos y los hace sus aliados. Daniel mismo fue gobernador de Babilonia. Sabemos por él que había en la ciudad una organización de los negocios. Habla de los magos, entre los cuales se distinguen los intérpretes de las escrituras, los adivinos, los astrólogos, los sabios y los caldeos, que explicaban los sueños. Los babilonios no tenían, sin duda, mayores conocimientos astronómicos que aquellos que se pueden alcanzar tras largas y cuidadosas observaciones. Existía entre ellos una era de Nabonasar, su primer rey; pero no entró seguramente en el uso del pueblo. De los relatos de Daniel resulta que la interpretación de los sueños se practicaba allí comúnmente. Lo importantes para el hombre era, por tanto, lo que pasaba en su interior; no lo externo, como en la India. Por otra parte, los babilonios, como los habitantes de Tiro y de Sidón, son acusados de relajación por los profetas. Los profetas hablan mucho del gran comercio de Babilonia; y también nos ofrecen una imagen sombría de la inmoralidad allí reinante.

La religión era, según las descripciones de los profetas, una idolatría grosera y sensual. En las obras de los profetas se considera el culto de las imágenes en un sentido totalmente externo; pero el espíritu puede adoptar en dicho culto conductas muy diversas. Los chinos, los indios, los griegos, tenían imágenes de sus dioses; también los católicos veneran las imágenes de sus santos. Pero, según todos los indicios, debemos admitir que, en el círculo en que nos encontramos ahora y al que pertenecen, además de Babilonia, las religiones del Asia Menor y de Siria, se practicaba una vulgar idolatría sensual, en la cual se adoraba la Naturaleza como sustancia divina

y el culto estaba consagrado a los poderes de la naturaleza, especialmente a la generación. El culto buscaba el deleite, el fausto, el regalo, de que nos hablan los profetas en tremendas descripciones. Pero no podemos admitir, sin más, todo lo que los profetas dicen y debemos achacar buena parte de ello al odio de los judíos, odio motivado por la opresión que los judíos hubieron de sufrir por parte de aquellos pueblos. Las noticias son, sin embargo, demasiado precisas para poder atribuir la rudeza de los hechos referidos a un mero sentimiento subjetivo. Las referencias son particularmente extensas en el libro de la Sabiduría, que atribuye a los babilonios un verdadero culto de la naturaleza, adorando a Bel, al sol y también a la luna. Pero no solo se tributaba adoración a estos objetos, sino al poder de la naturaleza en general. Conocemos el culto de Astarté o Cibeles entre estos pueblos. Con este culto se relaciona la adoración a la Diana de Éfeso y a la Venus ciprina, y está averiguado que estos cultos estaban encenagados en una grosera sensualidad. Vemos, pues, en conjunto una gran exuberancia sensual en estas fértiles regiones. Con ella y con el culto licencioso se enlaza el culto cruento, forma especial de la sensualidad. «Cuando celebran días de fiesta obran como furiosos», dice el libro de la Sabiduría (14, 28; cf. también capítulo 13). La religión de la naturaleza tiene, en general, un culto cruel. La naturaleza es lo supremo; el hombre, ente espiritual, no tiene, pues, valor o solo tiene un valor ínfimo; le es fácil, por tanto, en la embriaguez religiosa, abolir su conciencia, su esencia humana y, en general, el espíritu, identificándose con la naturaleza. Así vemos el culto de Moloch, a quien se sacrificaban niños; vemos a los sacerdotes de Astarté o Cibeles, que se mutilaban (los Galli), a matronas que olvidaban su pudor y a varones que se convertían en eunucos.

Algunos rasgos conocemos que se refieren particularmente a Babilonia. En la historia de Daniel se cuenta que este fue educado en la corte con los niños que allí servían, sin que nadie exigiera de él nada referente a la participación en las ceremonias religiosas. Se dice, además, que le servían los manjares que él consideraba puros. Su misión consistía, sobre todo, en interpretar los sueños del rey, que quería elevarse sobre la vida sensible por medio de los sueños, considerados como indicaciones de lo Alto. El rey dice a Daniel: «He visto que tienes el espíritu de los dioses y que hay en ti

clarividencia, entendimiento y una alta Sabiduría» (Dan. 14). Los otros funcionarios de la corte, queriendo perderle, movieron al rey a dar la orden de que durante treinta días se dirigiesen las oraciones solamente al rey. Pero Daniel, siendo judío, oró a su Dios y fue arrojado por ello a la cueva de los leones. Todo esto revela que no se consideraba como muy importante la adoración de los dioses. No era raro que estos pueblos adorasen al rey como a su Ser Supremo. En general, se nota que el vínculo religioso era flojo y que no existía una firme unidad. También sabemos que adoraban las imágenes de los reyes. Para ellos el poder de la naturaleza y el poder del rey (este como poder espiritual) eran lo supremo. Este culto constituye, frente a la pureza del culto persa, el segundo elemento, la sensualidad grosera sin espíritu.

4. *Media y Persia*

El imperio meda se hizo independiente del asirio por obra de Arbaces, siendo organizado por Deyoces un par de siglos después. Los medas eran, como los persas, un pueblo de montañeses, cuyo territorio se encontraba al sur y suroeste del mar Caspio y se extendía hasta la Armenia. Entre los medas se incluyen también los magos, una de las seis tribus que formaban el pueblo meda, cuyas cualidades capitales eran la barbarie, la rudeza y el valor bélico. En tiempos anteriores estuvieron los medas en guerra con los transoxanos, los seipas o supas (escitas). Su capital Ecbatana fue edificada por Deyoces; este, según se cuenta, se hizo rey de aquellas tribus, después que se hicieron libres por segunda vez de la dominación asiría, y las movió a construirle y fortificarle una residencia decorosa. Por lo que a la religión de los medas se refiere, es sabido que los griegos llamaban a todos los sacerdotes orientales magos; por lo cual este nombre resulta completamente impreciso. Pero parece, por todos los indicios, que los magos mantuvieron una relación más estrecha con la religión zenda, pero que esta, aun habiendo sido guardada y propagada por los magos, sufrió grandes modificaciones al ser adoptada por los distintos pueblos. Jenofonte dice que Ciro fue quien primero sacrificó a Dios a la manera de los magos. Los

medas fueron, por consiguiente, un pueblo que sirvió de intermediario en la propagación de la religión zenda.

En la Media no reinaba la misma actividad y riqueza que en Babilonia, ni mucho menos. Los medas eran un pueblo de costumbres sencillas. Los persas se unieron pronto con ellos y bajo Ciro conquistaron la hegemonía sobre ellos. El *pueblo persa* propiamente dicho, que habiendo sojuzgado todo el Asia menor entró en contacto con los griegos, constituye la verdadera cúspide del imperio persa. Los persas están desde muy antiguo en estrecha relación con los medas y el paso de la hegemonía a los persas no constituye una diferencia esencial. Ciro, príncipe de la familia de los Aqueménidas, era a la vez pariente del rey de Media; y los nombres de persas y medas se confunden. No conocemos los límites orientales del imperio persa. Se menciona además un rey de Susa, que habría estado del lado de los babilonios. En todo caso había en la época de Ciro un imperio meda, otro babilónico y otro egipcio, que mantenían entre sí una especie de relación diplomática. Ciro empezó por hacerse dueño de la Media, cuyo rey era su abuelo. A la cabeza de persas y medas hizo luego la guerra a Lidia y a su rey Creso. Lidia se extendía por Oriente hasta el Halys y también el borde de la costa occidental del Asia Menor, las bellas colonias griegas, le estaban sometidas; existía ya, por tanto, un alto grado de cultura, en el reino de Lidia. El arte y la poesía florecían allí por obra de los griegos. También estas colonias fueron sojuzgadas por los persas. Sabios como Bías, y aun antes Thales les aconsejaron que se reunieran en firme alianza, o abandonaran sus ciudades con sus riquezas, para buscar con sus naves una nueva patria (Bías señalaba Cerdeña). Pero a esta unión no podían llegar aquellas ciudades, que estaban animadas de grandes rivalidades y vivían en continua disensión; y para tomar la heroica resolución de abandonar sus hogares por la libertad, no tenían, en la embriaguez de la abundancia, la energía suficiente. Solo cuando estuvieron a punto de ser sometidas por los persas resolviéronse algunas ciudades a trocar lo cierto por lo incierto conservando así el sumo bien, la libertad.

Los persas y los medas eran todavía entonces pueblos relativamente rudos, como lo prueba la historia de los cazadores escitas, que sacrificaron un joven servidor de Ciaxares, en lugar de la res perseguida, o el cuento de

Harpago, que recibió el encargo de matar al niño Ciro. De la guerra contra los lidios dice Herodoto que esta lucha enseñó a los persas a apreciar las comodidades de la vida y la cultura. Herodoto refiere también que ya había habido guerras entre los lidios y los medas, pero que se habían acabado por mediación del rey de Babilonia. Reconócese aquí la existencia de un sistema político formado por los lidios, medas y babilonios; estos habían llegado a preponderar y su hegemonía se extendía hasta el mar Mediterráneo. Ciro se volvió entonces contra Babilonia y la sometió a su imperio, quedando también en posesión de Siria y Palestina. Libró a los indios del cautiverio y les permitió reconstruir su templo. Por último marchó contra los masagetas, pueblos de las estepas situadas entre el Oxo y el Yaxartes. Herodoto dice de los masagetas que poseían oro y cobre, pero no plata ni hierro. (En los sepulcros de los hunos a orillas del Báltico solo se encuentra cobre y no hierro.) Ciro halló la muerte entre los masagetas. Fue una muerte ajustada a su destino. La muerte de los héroes, que han hecho época en la historia universal es siempre la que mejor se ajusta a su misión. Ciro murió como guerrero y conquistador; murió cumpliendo su misión, que era la unión del Asia anterior bajo una sola soberanía.

El imperio persa es un imperio en el sentido moderno de esta palabra; es como el antiguo imperio germánico y el gran imperio de Napoleón. Constaba de una multitud de Estados, que aunque dependían de Persia, conservaban su propia individualidad, sus costumbres y derechos. Las leyes generales, a que todos ellos estaban sometidos, no causaban perjuicio a sus situaciones particulares; es más, incluso las protegían y guardaban, de suerte que cada uno de los pueblos que constituían el todo, tenía su propia forma de gobierno. El Asia anterior quedó, pues, reunida bajo una soberanía suprema, cuyo centro formaban los persas. Los restantes pueblos conservaron sus peculiaridades; no se fundieron en uno solo y formaron más bien un nudo que una figura única. Así como la luz lo ilumina todo, dando a cada cosa una vida peculiar, así la dominación persa se extendió sobre una multitud de naciones, sin quitar a ninguna su carácter propio. Algunas tenían incluso sus leyes; todas, su lenguaje, sus armas, su modo de vivir, sus costumbres, en suma, la peculiar autonomía que Ciro concedió a los judíos. Esta autonomía desenvolvióse tranquilamente bajo la luz

general. Los príncipes siguieron en posesión de su trono; más aún, sus reinos aumentaron mediante donaciones. Los pueblos tenían únicamente el deber de realizar ciertas prestaciones, aunque estas no representaban un verdadero tributo, sino que consistían en la entrega de productos del país. Darío Longimano fue el primero en cobrar un tributo propiamente dicho. La mucha libertad de que estos pueblos gozaron bajo la dominación persa, fue la razón por la cual algunos de ellos se defendieron tan valerosamente contra Alejandro Magno.

El imperio persa contiene los tres elementos geográficos que hemos distinguido anteriormente. Las mesetas de Persia y Media, los valles del Éufrates y el Tigris, cuyos habitantes convivieron en una elevada cultura; Egipto, valle del Nilo, donde florecían la agricultura, la industria y las ciencias, y por último, el tercer elemento, las naciones que gustan de lanzarse a los peligros del mar, los sirios, los fenicios, los habitantes de las colonias griegas, los Estados litorales griegos del Asia Menor. Persia reunía, por tanto, los tres principios naturales, mientras que la China y la India han permanecido ajenas al mar. El elemento de la agricultura se desarrolla, principalmente, en la exuberante llanura, situada entre el Éufrates y el Tigris. No existe aquí ni la totalidad sustancial de China, ni el carácter indio, en quien domina una y la misma anarquía de la arbitrariedad. Cuando llegaron a la China los pueblos de las montañas perdieron su principio natural; en la India, los mahometanos se han asimilado el carácter indio. La grandeza del imperio persa consiste en ofrecernos el espectáculo de una confederación de pueblos; las satrapías conservan las peculiaridades de los distintos pueblos, dejando a cada parte su propia figura y concentrándose todas en un punto. A orillas del Mediterráneo es esto particularmente visible entre los judíos; los cuales están aferrados a una rígida individualidad, a una naturaleza muy determinada, y, sin embargo, sufren de una completa incompatibilidad mutua, en los más diversos aspectos. Aquí, pues, no era posible otro vínculo que el de un poder férreo; y de esta suerte la dominación persa fue para los judíos un beneficio; puso freno a la crueldad y ferocidad con que los pueblos se destruían y de que el libro de los Reyes y el libro de Samuel dan sobrado testimonio. Las lamentaciones e imprecaciones de los profetas sobre el estado anterior a la conquista, las

explosiones de odio terrible contra los pueblos circunvecinos, revelan la miseria, la maldad, la desolación, así como la felicidad, que Ciro trajo al Asia anterior. Es evidente que el mayor beneficio para estos pueblos fue que Ciro los reuniese bajo su soberanía. Más tarde aparece entre los judíos, en lugar de este poder aglutinante, el fanatismo, que engendra el extremo opuesto, la completa destrucción de todas las individualidades. Pero este principio, en el que todo queda igualado, se muestra incapaz de dar forma a un sistema político racional. No les fue dado a los asiáticos unir la independencia, la libertad, la sólida fuerza del espíritu, con la cultura, el interés por los diversos trabajos y el conocimiento de las comodidades. El espíritu bélico consiste en la ferocidad de las costumbres; no es el tranquilo espíritu del orden; y cuando el espíritu se abre a variados intereses, pronto degenera en la relajación, haciendo a los hombres siervos de una enervada sensualidad.

En el poderoso imperio universal los persas mismos constituyen tan solo el núcleo que ejerce la dominación sobre los demás pueblos. Libre pueblo montañés y nómada, permaneció en sus montañas aun después de haber alcanzado la dominación sobre comarcas más ricas, más cultas y más fértiles, poniendo solo un pie en los territorios conquistados. Análogamente, los mandchúes dominan hoy sobre China, pero se mantienen a distancia, como demuestra el hecho de que el emperador deba trasponer una vez al año la gran muralla. Una cosa análoga sucede también con la dominación inglesa en la India; los ingleses, para no entumecerse, para no sumergirse en el principio indio, conservan las raíces adheridas a la tierra de Europa. Del mismo modo los persas no se han confundido con los habitantes de los países conquistados. Mas por otro lado tampoco han hecho de ellos esclavos, como vemos en otras partes. Los persas han seguido viviendo con arreglo a las costumbres de un sencillo pueblo montañés, mientras ejercían la dominación sobre gigantescos territorios conquistados. Los sátrapas conservaban las costumbres de sus pueblos (Cic. *De divin*. I, 49). No obstante, los persas acabaron por contagiarse del lujo de los otros pueblos del Asia anterior. Jenofonte aduce como prueba de ello que habían empezado a escupir y a sonarse, cosa que no hacían anteriormente. En la tierra persa el rey era un amigo entre amigos, un igual entre sus iguales,

pero fuera de ella era el Señor a quien todos están sometidos y a quien todos profesan el homenaje del tributo. Fieles a la religión zenda, los persas practicaban la pureza y el culto puro de Ormuz. Los sepulcros de los reyes estaban en la Persia propiamente dicha y allí visitaba el rey en ocasiones a sus compatriotas, con quienes vivía en una relación de gran sencillez. Les llevaba presentes, al paso que en todas las demás naciones eran estas las que debían hacer presentes al rey.

Descúbrese en los persas cierta audacia, cierta grandeza, que, sin embargo, es solo una costumbre y puede coexistir con la barbarie; de tal suerte, que al sobrevenir una mayor diversidad se disuelve en relajada molicie. Una gran disciplina reinaba en el ejército. Los persas eran valientes. Lo han demostrado bajo Ciro en sus luchas con los griegos. Pero de acuerdo con las costumbres de un pueblo nómada, no vivían en continuo ejercicio bélico. En la corte del monarca había una división de caballería persa, que constituía el núcleo del ejército. Esta división tomaba las comidas en común y estaba muy bien disciplinada. Las provincias proveían a su sostenimiento, enviando cada satrapía el sustento de cuatro meses. Jenofonte refiere que en una fiesta el rey salió de su palacio al frente de todos sus caballeros. Eran estos célebres por su valentía y los griegos reconocieron con respeto su denuedo en las guerras médicas. Cuando se movilizaba el ejército persa se empezaba por hacer un llamamiento a todos los pueblos de Asia. Reunidos los guerreros, emprendíase la marcha con esa agitación y desorden que constituía el rasgo peculiar de los persas. Así fue la expedición a Egipto, a Escitia, a Tracia y, por último, a Grecia, donde este enorme poder había de ser quebrantado. Estas marchas casi parecían una emigración de pueblos. Las familias seguían al ejército. Los distintos pueblos manifestaban su individualidad en el armamento y se empujaban en tropel unos a otros. Cada uno tenía su orden y su modo de combatir. Herodoto, al describir el gran desfile de naciones que seguían a Jerjes (se dice que fueron con él dos millones de hombres) traza un brillante cuadro de esta variedad; pero como estos pueblos se hallaban tan desigualmente disciplinados y eran tan distintos en fortaleza y valentía, se comprende fácilmente que los pequeños ejércitos de los griegos, disciplinados,

animados de un gran espíritu y bien dirigidos, pudieran resistir a aquellas inmensas pero desordenadas fuerzas.

Herodoto habla con respeto de la *religión* de los persas. Sacrificaban a Militta y a Mithra. Adoraban los astros como manifestaciones de la luz y unían con esta el concepto del bien. No tenían ídolos y los destruían gustosos donde los encontraban. Los persas, dice Herodoto, no podían tener ídolos porque se burlaban de las representaciones antropomórficas de los dioses. Pero toleraban todas las religiones. Encontramos, sin embargo, algunos estallidos de cólera contra la idolatría. Algunos templos griegos fueron destruidos y las imágenes de los dioses destrozadas. Los persas no debían practicar el culto de la naturaleza, puesto que Ciro castigó a un río y Jerjes al Helesponto. No se sabe exactamente cómo la religión del pueblo zenda se introdujo entre los persas, a no ser por la noticia ya citada de que Ciro propagó en su pueblo la religión de los magos.

La *Ciropedia* de Jenofonte es, sin duda, una novela; no obstante, sus rasgos generales corresponden a los hechos. El rey de los persas, llamado por los griegos el gran rey, era considerado como el señor de toda propiedad. La educación de los príncipes, en particular la de los herederos del trono, era sumamente cuidadosa. Los hijos del rey permanecían hasta los siete años entre las mujeres (guardadas por eunucos) y no comparecían ante la vista del soberano. La verdadera educación persa comenzaba a los siete años. Se les instruía en la caza, en la equitación, en el manejo del arco, etc., y se les acostumbraba a decir la verdad. Debían recorrer el ciclo de la iniciación mágica; en cierta ocasión, se dice que el príncipe había sido iniciado en la magia de Zoroastro. Cuatro persas de la más alta nobleza eran los encargados de la educación del príncipe. Los grandes, en general, formaban una especie de Dieta. Entre ellos se encontraban también algunos magos. Eran hombres libres, llenos de noble lealtad y patriotismo. Encontramos indicios de que la administración reproducía el reino de la luz. El número siete aparece con frecuencia cuando se habla de los jueces del imperio. Los siete grandes que rodean al rey se presentan como la imagen de los Amschaspand, que rodean a Ormuz. Cuando el falso Smerdis, un mago que se hizo pasar por hermano del difunto rey Cambises, fue desenmascarado, reuniéronse en consejo para decidir la forma de gobierno

que verdaderamente resultaba la mejor. Sin pasión ni ambición, coincidieron en que solo la monarquía era conveniente para el imperio persa. El sol y el caballo que le saludó el primero con sus relinchos señalaron a Darío por sucesor.

Dada la magnitud de imperio persa, las provincias necesitaban ser gobernadas por virreyes, llamados sátrapas. Mientras los grandes estaban dedicados al servicio del Estado, de tal manera que la conservación de este era para ellos más que sus propios fines egoístas, los sátrapas, en cambio, manifestaban con frecuencia gran arbitrariedad en las provincias de su mando y odios y envidias recíprocos, que condujeron a frecuentes disensiones y causaron muchos males. Los sátrapas eran superintendentes al servicio del rey. Todas las tierras y todas las aguas pertenecían al gran rey de los persas; Darío Hystaspes y Jerjes exigieron de los griegos la tierra y el agua. Pero el rey era solamente el dueño abstracto de todo. Ya hemos visto cómo dejaba habitualmente a los reyes y pueblos conquistados sus condiciones peculiares. El país era del rey, pero su disfrute seguía perteneciendo a los pueblos, cuyas prestaciones consistían en ayudar al sostenimiento de la corte y de los sátrapas y en hacer entrega de lo más precioso que tuvieran. Los tributos uniformes no aparecieron hasta el reinado de Darío Hystaspes. Las provincias tenían que proveer, como queda dicho, al sostenimiento de la caballería persa, que guarnecía el centro del imperio. Babilonia debía contribuir con una tercera parte a este sostenimiento, lo que demuestra que era la provincia más rica. Sobre esto, todos los pueblos estaban obligados a dar lo más exquisito de sus productos peculiares. La Arabia daba incienso, la Siria púrpura, etc. Cuando el rey recorría el imperio, debían serle ofrendados también presentes; la magnitud de estos dones revela la riqueza de las provincias, que no eran esquilmadas por los persas.

Los persas han practicado siempre la tolerancia, como servidores de la luz. Su dominación no fue opresora en ningún aspecto, ni en el temporal, ni en el religioso. La historia de Darío Hystaspes que Herodoto refiere, en oposición a Cambises, atestigua que los persas tenían conciencia de esta tolerancia. Darío preguntó a los griegos si querían comerse a sus padres muertos; a los callatios (una tribu india) les preguntó si no querían

incinerarlos. Aquellos rechazaron con horror lo que estos practicaban con celo. En seguida Darío recomendó a todos la tolerancia (Herodoto, III, 38).

El sano vigor de los pueblos montañeses alienta entre los persas. Al conceder a los pueblos subyugados el ejercicio de sus peculiaridades, este vigor se manifiesta en una conducta noble y bella. Pero dura poco en tal pureza; no puede resistir a la licencia asiática. El sencillo espíritu persa se sumergió de pronto en los excesos asiáticos, rompiendo todos los frenos. El espíritu de la luz no era fanático y solo el fanatismo hubiera podido resistir a la exuberancia; pero entonces no se hubiese manifestado noble y tolerante. Los persas perdieron, pues, pronto su carácter puro. No tenían talento político bastante para mantener unidos a la multitud de pueblos conquistados. Se encontraron con una infinita diversidad, y no como los mandchúes, con un estado ya formado, que hubieran podido hacer suyo. Por eso hubieron de permanecer en mera relación de dominio frente a los pueblos conquistados, y, siguieron siendo un pueblo aparte, separado, frente a esta diversidad. Considerábanse, según parece, como un pueblo cerrado, que no tenía, con los demás pueblos, otra relación que la del dominio. El mando de los persas fue, en suma, suave, salvo casos aislados de violencia, debidos a la arbitrariedad de algunos funcionarios. No introdujeron su principio en los pueblos conquistados; no formaron un todo; constituyeron una soberanía por agregación de infinitas individualidades. Herodoto refiere que, a la caída de los magos, en el consejo de los siete grandes, Olanes propuso una democracia; Megabyzos, una aristocracia, y Darío una monarquía; lo cual revela claramente que ninguno tomaba en consideración el imperio sobre tantos pueblos, sino que todos se preocupaban exclusivamente de los persas. No existía comunidad de leyes y de derechos en esta multitud de pueblos; ni los persas actuaban como funcionarios en ellos, sino que se limitaban a cobrar el tributo y a exigir los servicios militares. La dominación persa no adquirió verdadera e íntima legitimidad entre estos pueblos, porque no los organizó. Los persas siguieron siendo los señores abstractos y esto trajo necesariamente consigo la violencia, la injusticia y la opresión, lo cual acarreó a su vez la debilitación del poder persa, que sucumbió, al fin, en el choque con los griegos. El encuentro de ambos pueblos, la época de las guerras llamadas médicas por Herodoto,

queda mencionado aquí brevemente; constituye la transición histórica del mundo oriental al mundo griego.

Capítulo 4
ASIA OCCIDENTAL

1. *Los fenicios*

En la costa del Asia anterior encontramos un nuevo elemento, que también fue incorporado al imperio persa. El espíritu empieza aquí a elevarse y adquirir conciencia. Este territorio encierra los mayores contrastes y pueblos del más diverso carácter; basta recordar a los fenicios y a los judíos. La posesión de estos países fue de singular importancia para el imperio persa; cuando el ejército persa partía para una gran empresa, lo hacía acompañado de barcos de guerra fenicios y griegos, pertenecientes estos a las colonias del Asia Menor.

La costa fenicia es una franja muy estrecha, que con frecuencia no tiene más de dos leguas de anchura. A su espalda está la alta cordillera del Líbano, que la aísla y protege contra los movimientos del interior. A lo largo de la costa había un rosario de grandes y ricas ciudades: Tiro, Sidón, Biblos, Beritos, Askalón, en las cuales aparece el comercio, en su peculiaridad, aislado, no como un momento del Estado, sino abstracto para sí. Eran estos puros pueblos comerciantes, que traficaban con los productos indígenas y exóticos. Este comercio se extendía por el interior de Asia y llegaba incluso hasta el mar Rojo. Pero su dirección capital fue el mar Mediterráneo, llegando por él hasta el extremo Occidente. En lo que llevamos visto de la historia universal predomina lo natural. A partir de ahora empieza a ganar importancia *el principio del mar*, el apartamiento y desvío de lo natural. La Siria alcanzó pronto una elevada cultura, gracias al

comercio con tantas naciones. Aparecen, en particular, los *fenicios* como un pueblo muy inventivo, que crearon muchas artes y descubrieron la transformación de las más diversas materias primas. Descubrimientos muy importantes, como el de la púrpura y el del cristal, hicieron los fenicios, que llevaron a cabo los más artísticos trabajos en metales y piedras preciosas. La escritura tuvo aquí su primer desarrollo; pues la escritura presupone un vasto comercio y su necesidad aparece muy pronto al desarrollarse el comercio con distintos pueblos. No cabe admitir un tráfico intenso en los pueblos que se contentan con los jeroglíficos (lord Macartney ha observado que en Cantón los propios chinos sienten la necesidad de una escritura más fácil).

Lo que distingue a los fenicios son sus vastas y audaces navegaciones por el mar. Los fenicios fundaron colonias en todas las costas y en las islas del Mediterráneo. Descubrieron las comarcas de Occidente, navegaron por el Océano Atlántico, doblaron las costas del África, a partir del golfo Pérsico, y llegaron hasta las Islas Británicas, de donde traían el estaño, y hasta el mar Báltico, de donde traían el ámbar. Se establecieron en Chipre y Creta, en Rodas y Cerdeña; beneficiaron las minas de oro de Thasos, isla alejada de Fenicia, y las minas de plata del sur y suroeste de España, donde fundaron Málaga, Sevilla y Cádiz. Desde aquí pasaron a África y fundaron las colonias de Utica y Cartago. Un principio totalmente nuevo aparece, pues, ahora. Cesan la inactividad y el mero valor salvaje y nacen en su lugar la actividad de la industria y el valor reflexivo, que no se limita a la osadía de lanzarse al mar, sino que también excogita los medios de vencer las dificultades. Todo se funda aquí sobre la actividad del hombre, sobre su audacia y su inteligencia; el hombre se propone esos fines. Lo primero es aquí la voluntad y la actividad humana, no la naturaleza benévola. La inteligencia es aquí la valentía; el talento es mejor que el mero coraje natural.

Hay aquí, por consiguiente, un rasgo que no ha sido perceptible en Asia hasta ahora. El hombre, confiando en sí mismo, afronta ahora la naturaleza y se hace dueño del poder natural más formidable, del mar. Entre los fenicios vemos, por primera vez, la osadía que se lanza a recorrer el mar y la industria, que transforma de múltiples modos los objetos de la naturaleza,

para uso y ornato del hombre. En el ánimo audaz del marino se echa de ver el principio, según el cual el hombre debe confiar en sí mismo y obrar por sí mismo y el individuo debe dar a su persona la forma que exige su esencia. Los babilonios y los nómadas dependen del suelo, que está fijo, y del curso del año y del sol, que determina la subsistencia toda del hombre; esto sucede también en Egipto. El alma dura del marino confía en la suerte, en el acaso. El mar es el elemento inconstante, donde los hombres se ven atenidos a su inteligencia, obligados a estar siempre alerta, a tener siempre abiertos los ojos y dispuesto el corazón. Este es un principio totalmente distinto del que consiste en recibirlo todo de la bondadosa naturaleza. Para la industria, la naturaleza cesa de ser un poder y es tratada explícitamente como algo sometido, como algo a que el hombre da una forma adecuada a sus fines, como algo a que el hombre imprime el sello de su actividad. El respeto a la naturaleza desaparece ante la confianza del hombre en sí mismo, ante la inteligencia que sabe dominar la naturaleza. La vida entera se consagra a las artes, y a la navegación del mar peligroso. El denuedo de la inteligencia humana, no el coraje como tal, sino la audacia del propio talento, constituye aquí lo supremo.

En esta consideración no importan las particularidades externas. Lo importante es la acción del hombre, su audacia, su inteligencia, en las cuales están sus fines. El hombre se eleva sobre la naturaleza y la sensibilidad. Los medios contradicen al deleite; el trabajo, al convertirse en riesgo, pone en el juego los fines mismos, implica la liberación de los fines. Aquí se libra el hombre del temor al mundo de la naturaleza, es decir, adquiere algo que resulta incompatible con el culto que el Asia profesa a la naturaleza. El hombre, que se arroja a tales peligros, se emancipa de la naturaleza y de su culto, tiránico, terrífico e irracional. La *religión* de estos pueblos procede inmediatamente de este hecho.

2. *La religión siria*

Lo primero que debemos indicar aquí es que, según el testimonio de Herodoto, los tirios adoraban a *Hércules*, el cual había pasado, por tanto, de

Egipto a Tiro. Si este Hércules no es la divinidad griega, debe de ser por lo menos una deidad que coincide aproximadamente con el concepto de la griega. Ahora bien, Hércules significa el hombre que se ha elevado hasta la divinidad por su virtud y su valor. La base de esta figura es, sin duda, la representación del sol; sus doce trabajos corresponden a los doce meses del año. Pero esta base se halla definida aquí por su sentido único y por la individualidad de lo que en Hércules es verdaderamente característico. Hércules es la representación de la inteligencia humana, del esfuerzo, del coraje, del valor, de la humanidad, de la actividad concreta, lis, por tanto, perfectamente explicable que Hércules haya sido la divinidad capital de los tirios.

Un segundo elemento, en la religión de estos pueblos, es el culto de *Adonis*, que era profesado principalmente en Biblos; pero también se encuentran las mismas representaciones en las otras ciudades del Asia anterior. En ellas vemos generalmente la naturaleza adorada bajo los nombres de Astarté, Cibeles, etc. Este culto era, como ya hemos dicho, muy sensual y licencioso; pero no frío y muerto como el indio, sino entusiástico en sus agitadas fiestas. Entre los indios lo que da valor al hombre es la muerte del espíritu. En esta religión encontramos el elemento del entusiasmo, que llega incluso a la licencia y puede llamarse orgiástico; pero implica una elevación sobre lo finito, en la cual, al contrario de lo que sucede en la India, se conserva íntegra la conciencia. *El elemento del dolor* aparece en todos estos cultos. Entre los indios este elemento no existe por sí mismo, no es una conciencia del dolor, considerado como algo divino. El indio se sacrifica, para elevarse hasta el vacío. En Siria vemos que el dolor forma parte del culto divino mediante el cual el hombre busca su satisfacción.

El culto de Adonis o Atys (Adonai = el Señor), que los Ptolomeos celebran con gran pompa en Egipto, se explica en el Libro de la Sabiduría (14, 13 y sg.) de la manera siguiente: «Los ídolos no existieron desde un principio, sino que fueron creados por la vanagloria de los hombres, porque estos gozan de corta vida. Un padre, que padeció la pena y el dolor de que su hijo le fuera arrebatado prematuramente (Adonis), mandó hacer una imagen de él y empezó a tenerle por dios, siendo solo un hombre muerto; y

fundó un culto y sacrificios entre los suyos.» Las fiestas de Adonis, análogas al culto de Osiris, eran las fiestas de su muerte, unos funerales donde las mujeres prorrumpían en las más desenfrenadas lamentaciones por el dios perdido. Este rasgo es extraño al puro espíritu oriental. Los indios se torturan sin quejarse; sus mujeres se queman sin dolor; la elevación es allí el heroísmo del embotamiento. Las mujeres se arrojan sin un lamento al río y los hombres, fértiles en imaginar torturas, se imponen los más espantosos tormentos, entregándose a la muerte para extinguir la conciencia en una intuición vacía y abstracta. Pero aquí el humano dolor se convierte en un elemento del culto, en un elemento de la religión; el hombre siente su propia subjetividad en el dolor, debe y puede en el dolor conocerse y hacerse presente a sí mismo. Las lamentaciones implican que lo negativo no debe ser; por tanto, no tendrían sentido entre los indios, puesto que en la India lo negativo debe ser. Entre los fenicios el dolor recibe la debida honra; el hombre se siente a sí mismo en el dolor y debe tener este sentimiento y estar en el presente ante sí mismo. Esto es humano. La afirmación infinita se halla contenida en el sentimiento de la negación.

La determinación que aquí se atribuye a la Divinidad es la determinación de lo negativo, de la muerte. Lo negativo, la muerte, es aquí una determinación inmanente de lo divino. Dios muere. El Cristianismo ha concebido este pensamiento mucho más profundamente. Entre los parsis reina la antítesis de la luz y las tinieblas, una lucha sin fin. Aquí vemos lo afirmativo y lo negativo reunidos en el objeto absoluto. Lo negativo es aún, sin duda, lo negativo natural, la muerte lo absolutamente negativo. Pero esta reunión es importante, pues cuando lo divino es considerado como espíritu, cuando el espíritu empieza a ser consciente para el hombre, como lo verdadero, el objeto espiritual tiene que ser un objeto verdaderamente concreto, cosa que no es sino cuando contiene el elemento de la diferencia. Anteriormente el hombre se limita a decir: Dios es el Creador, la sabiduría, el poder. Estos empero son determinados predicados, que forman una unidad, de suerte que la esencia de Dios sigue siendo unidad sustancial abstracta. La diferencia como tal no constituye todavía un momento de la unidad sustancial.

En las fiestas de Adonis, en la lamentación como culto, asciende a la conciencia lo que es esencial para la determinación concreta. Adonis es un joven arrebatado a sus padres por una muerte prematura —rasgo esencial por el cual esta representación queda diferenciada del culto de los antepasados entre los chinos. Los padres, en efecto, han cumplido su misión, han pagado a la naturaleza su tributo normal. Pero un joven, que muere, no ha alcanzado su destino y hay en su muerte algo que no debe ser. La muerte de los padres provoca también dolor; pero no es un dolor tan grande. Aquí, por el contrario, la muerte es concebida como una contradicción; el pensamiento tiene conciencia de esta contradicción y, por tanto, se representa, aunque de un modo sensible todavía, la absoluta negatividad.

Y lo profundo es precisamente esto: que en Dios mismo es intuido lo negativo, la contradicción, y que el culto encierra ambos momentos, el dolor por el dios perdido y la alegría por el dios recobrado. La vida recibe aquí de nuevo su valor. Se dispone aquí un dolor universal; pues la muerte se hace inmanente a lo divino y Dios muere. Lo negativo sigue siendo aquí, sin duda, lo natural; pero al ser considerado como muerte de Dios, deja de ser la limitación de un ente finito y se convierte en la pura negatividad misma. Lo negativo mismo es un momento de Dios; lo natural, la muerte, cuyo culto es el dolor, son momentos del Dios. La entrada de lo concreto en la conciencia tiene, pues, lugar en las fiestas de la muerte de Adonis y de su resurrección.

3. *Los israelitas*

El segundo momento en el litoral del Asia anterior es la concepción religiosa de los judíos. Volvemos a hallar entre los judíos un libro originario y fundamental, el Antiguo Testamento, en el cual tenemos la intuición exacta de su espíritu. El principio judío se opone al fenicio. Ya hemos visto que este adora algo espiritual, pero en una forma muy limitada. El principio judío se opone al fenicio en el sentido de que el elemento espiritual se halla en él totalmente purificado y el contenido del pensamiento, el ser que

piensa a sí mismo, el Dios uno, llega a la conciencia como el Dios puro y uno. Cabría ver el principio de este Dios uno en el alma cósmica del indio, en ese Brahma en que el indio se convierte; pero este es tan solo el fundamento real, el ser universal de la naturaleza, y Brahma constituye la elevación hasta la abstracción, pero sin llegar a ser objeto de la conciencia. En la religión judía Dios es concebido como el pensamiento puro; aquí la luz de lo persas, la unidad física exterior, ha florecido por vez primera en forma de pensamiento; aquí la pura unidad natural, tal como fuera concebida por los persas, aparece limpia de todo elemento natural. Lo espiritual se desarrolla en su determinación extrema frente a la naturaleza, en la cual el espíritu no es libre.

Esta es la cumbre, el ápice, que por un lado pertenece todavía al Oriente y por otro lado rebasa ya los límites de lo oriental. Asistimos aquí a la transformación del principio oriental. El oriental considera la naturaleza como lo primero; para los judíos, a la inversa, el espíritu es lo primero. Aquí la fe es pensamiento, pues en lo que se sabe se cree. Lo natural, en cambio, queda rebajado hasta convertirse en algo puramente externo; la Divinidad está despojada de todo ese envoltorio natural con que la vemos maculada todavía entre los griegos. Empieza aquí la prosa de la naturaleza; esto es, la naturaleza empieza a ser concebida como finita, sin mezclarse con lo que es superior a ella. El sol, por ejemplo, es considerado meramente como sol y no también como algo superior. La naturaleza aparece sometida a la Divinidad, sirviendo para glorificarla. Entramos en un círculo puro y homogéneo de la concepción del universo.

Al separarse lo espiritual de lo natural, de lo sensible e inmediato, al establecerse la diferencia entre lo natural y lo espiritual, quedando lo natural rebajado hasta convertirse en algo exterior, surge la desdivinización de la naturaleza. La verdad de la naturaleza consiste en ser lo exterior frente al espíritu. La verdad es entonces que la Idea sigue siendo Idea, aunque realizada en lo externo. La primera conciliación del espíritu con la naturaleza es aquella en que el espíritu se halla aún confundido con la naturaleza, sumido en ella, y significa entonces inferioridad, degradación del espíritu, como hemos visto. Aquí, por el contrario, la naturaleza desciende hasta convertirse en algo exterior. Esta es propiamente la verdad

de la naturaleza, pues solo más tarde puede la Idea llegar a la conciliación en esta su exterioridad; la primera expresión del espíritu será contraria a la naturaleza, pues el espíritu, que estaba degradado hasta ahora, recobra ahora su dignidad, al par que la naturaleza es reducida a su justo puesto. La naturaleza es exterior a sí misma. En relación con esto se halla el hecho de ser creada, de ser una cosa puesta. Así es la naturaleza lo que es para el espíritu. Esta representación de que la naturaleza es una criatura y de que Dios es el señor y creador de todos los hombres y de la naturaleza entera, al mismo tiempo que la realidad absoluta, esta representación, digo, pone la base de una nueva relación entre la Divinidad y la naturaleza, establece la *sublimidad* de Dios. Encontramos aquí las descripciones de la magnificencia y esplendor de Dios, para quien la naturaleza es un ornamento, una esclava. Esta es verdadera sublimidad, una sublimidad completamente extraña a la concepción india, cuya confusa elevación se pierde en lo desmesurado, monstruoso y grotesco.

Definido el verdadero Dios como un ser que existe para el pensamiento, surgen los deberes del hombre como *ser moral*. Encontramos aquí la diferencia entre el bien y el mal. Una moralidad superior aparece aquí. Lo inmoral, lo sensual, no goza ya aquí del privilegio de que goza cuando el hombre es considerado como un ser meramente sensible. Ahora ya pueden aparecer esos principios de la conducta que tiene su origen en el pensamiento, en lo universal, esos principios del verdadero derecho y la verdadera moralidad. Lo Uno, el espíritu, lo no sensible, es la verdad; el pensamiento es libre por sí. El hombre sirve a Dios haciendo el bien y en hacer el bien consisten los caminos del Señor. El bien trae consigo la dicha, la vida y la prosperidad temporal como recompensa. Pues está escrito: haz el bien para que vivas largo tiempo sobre la tierra. Con esto aparece por primera vez una verdadera concepción *histórica*; lo natural, el pecado, queda puesto en su lugar, concebido en su forma finita, y así se logra el principio histórico, una prosa que puede considerarse como prosa objetiva, pero también de nuevo como poesía. Los objetos son exteriores; esta es la primera diferencia, que consiste en que las cosas naturales son exteriores con respecto al espíritu y en que los hombres, como seres limitados, son en su actividad distintos de lo infinito. Los hombres son considerados como

individuos, no como encamaciones de Dios; el sol es el sol, las montañas son las montañas y no objetos dotados de espíritu y voluntad. Por eso aquí tenemos sobre los patriarcas relatos de un carácter completamente ingenuo, sencillo y prosaico, de un carácter que las narraciones indias nunca podrían tener.

Lo espiritual es, pues, conocido de un modo absoluto, en su determinación extrema de pensamiento puro. Este principio se contrapone a la unidad asiática de la naturaleza con el espíritu. En Asia, el espíritu no es libre, sino que permanece sumido en la naturaleza. Puede decirse, sin duda, que el puro Brahma tiene el mismo contenido que el Dios de los judíos; pero Brahma no se hace objeto, sino que existe tan solo en la decadencia y muerte del sujeto. El judaísmo es el punto en que se verifica la ruptura entre Oriente y Occidente y en que el espíritu desciende dentro de sí mismo, se aprehende en su profundidad, alcanzando el fundamento abstracto y espiritual de lo verdadero.

Este segundo Oriente, este segundo orto del sol es —si se considera con más exactitud— la unidad exclusiva; de manera que la relación entre el hombre y esta unidad, o sea, la religión, encierra necesariamente la nota del *exclusivismo*. Los israelitas han adorado a Dios en espíritu y en verdad; pero todavía en sentido abstracto, no en el espíritu concreto del conocimiento de un Dios uno y trino. Reina aquí el pensamiento puro abstracto y no el concreto. El principio espiritual resulta todavía parcial y aislado; todavía no es el pensamiento libre en sí y por sí, sino que está unido con la localidad. Este elemento implica que el hombre ha de proponerse aún problemas enteramente distintos.

Dios es concebido como espíritu; pero lo es como el uno a quien se adjudican múltiples predicados. Mas esto no basta a determinar la espiritualidad. A los israelitas les falta la concepción de Dios como el espíritu concreto en sí. Así se explica el particularismo de esta religión, a saber: que este pueblo sea el único que tenga la conciencia de esta unidad de Dios. Sabe que este Dios ha creado el mundo entero y es la eficiencia ilimitada. La existencia de otros dioses queda excluida por la unidad de Dios. Ahora bien, este Dios único es adorado exclusivamente por el pueblo de Israel; y, por consiguiente, solo este pueblo es conocido y reconocido por

ese Dios uno, de suerte que el amor de ese Dios actúa solamente sobre la nación judía, sobre una familia natural. En la representación de los judíos, Jehová es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el que les mandó salir de Egipto y les dio la tierra de Canaán. El Dios del pueblo judío es solamente el Dios de Abraham y de su descendencia. La individualidad nacional y un culto local particular van unidos a la representación de ese Dios. Todos los demás dioses son falsos frente a este Dios; y esta distinción entre verdadero y falso está tomada en sentido enteramente abstracto. Los demás dioses no son reconocidos como tales dioses; y, con razón, lo mismo que en el cristianismo. Pero el exclusivismo llega aquí al punto de que la adoración de semejantes dioses es considerada como oscuras tinieblas y no como crepúsculo iluminado por destellos de luz. Semejantes abstracciones no existen, empero, en el mundo espiritual, donde el pensamiento, la actividad espiritual y, por consiguiente, la religión, es algo en sí afirmativo, y lo afirmativo del espíritu, en general, está contenido, está incluso en un fundamento abstracto. La religión y el espíritu de un pueblo son siempre algo espiritual y, por muy extraviados que estén, siempre tienen algo de afirmativo, siempre tienen algo de verdad, una verdad abstracta y empequeñecida, pero al fin verdad. La presencia divina, una relación de amor divino, existe, por tanto, en toda religión; y la misión de toda filosofía de la historia universal consiste en descubrir hasta en las religiones más rudimentarias la forma de espiritualidad contenida en ellas.

Sin duda, no debemos decir: toda religión es igualmente buena, por ser religión. Así se expresa la ignavia de nuestros tiempos, que equipara todas las formas de la piedad, sin dar importancia al contenido. Pero el contenido objetivo no es, en modo alguno, indiferente. La religión, como conducta subjetiva, se rige por el contenido objetivo, y el valor de la religión depende de su contenido, de la conciencia vinculada a ella. Ahora bien, a la religión del Dios uno va unido ese exclusivismo abstracto que hemos señalado.

Por consiguiente, en este pueblo, la relación con el pensamiento puro es el *servicio riguroso*. El sujeto concreto no es libre, porque lo absoluto mismo no está concebido como espíritu concreto, porque el espíritu aparece aún como inespiritual. Es cierto que aquí vemos ya la interioridad, el corazón puro, la penitencia, la oración. Pero el sujeto singular y concreto no

se ha hecho objetivo en lo absoluto y, por tanto, permanece rigurosamente ligado a la observancia de las ceremonias y del derecho, cuyo fondo es precisamente la libertad pura como libertad abstracta. Los judíos deben lo que son al Dios uno; por eso el sujeto no tiene libertad para sí mismo. Spinoza considera el código de Moisés como un castigo, como una disciplina impuesta por Dios a los judíos. El sujeto no llega nunca a la conciencia de su autonomía. Por esta razón no encontramos entre los judíos la creencia en la inmortalidad del alma, pues entre ellos el sujeto no existe en sí y para sí. Pero si el sujeto no tiene valor en el judaísmo, la familia, en cambio, es independiente; pues el servicio de Jehová se halla ligado a la familia, y esta es, por consiguiente, lo sustancial. El Estado, en cambio, no concuerda con el principio judío y es extraño a la legislación de Moisés.

En la *historia* de los judíos vemos primeramente cómo del estado patriarcal y pasando por la servidumbre en Egipto, llega el pueblo a la vida sedentaria y agrícola. Las narraciones sobre los patriarcas son muy atractivas por su ingenuidad. La historia judía tiene, en general, rasgos de grandeza. Adolece de la mácula que sobre ella vierten la fanática exclusión de las otras naciones y de los espíritus de los otros pueblos y el odio contra estos. El pueblo judío se consideraba como altamente privilegiado, por su riguroso culto al Dios uno, frente a los demás pueblos, y también por su falta de blandura. Su código sobre la práctica de la guerra (libro V de Moisés, 20) es muy duro; llega hasta ordenar el exterminio de los habitantes de Canaán. En su relación con otras naciones, el pueblo judío mantuvo aún posteriormente su dureza; encontramos en él crueldad, desprecio de todo derecho y de toda moralidad. Su historia se halla manchada también por supersticiones, cosa que armoniza bien con su representación del alto valor de todo cuanto es nacional. Vemos su historia manchada, asimismo, por una gran cantidad de los llamados milagros, los cuales son con frecuencia de pésima calidad. Por cuanto la conciencia concreta no es libre, tampoco es libre el conocimiento concreto; la naturaleza está desdivinizada, sí, pero su comprensión no existe todavía. La naturaleza es concebida prosaicamente y entra en una relación externa; pero esta no se eleva todavía a una pura concepción de los sucesos como sucesos naturales. La salida de Egipto, por ejemplo, contiene cosas inadmisibles; el robo de los vasos, las diez plagas.

Los egipcios supieron repetir nueve de ellas: solo una quedó reservada exclusivamente a Moisés: el producir piojos[96].

Lo peculiar en la historia de los patriarcas es que el culto de Jehová está vinculado a la *familia*. El pueblo es primeramente una familia; luego, al verificar el tránsito de la vida nómada a la agrícola, se convierte en pueblo. Suponemos conocidos del lector los detalles históricos. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es quien ayuda a los hijos de Israel a salir de Egipto, les ordena vencer a los pueblos de Canaán y les da esta tierra. Todo esto considéranlo los judíos como fines de Dios. Después que la familia se hubo convertido en un pueblo, los hijos de Israel ocuparon por conquista la tierra de Canaán y levantaron en Jerusalén un templo para todo el pueblo. Esto tuvo la singular consecuencia de que una parte del pueblo apostatase necesariamente de Jehová: pues no era lícito adorar al Dios uno en distintos templos. Esta consecuencia se manifestó especialmente al dividirse el reino. Como solo había una tribu de Levitas y un templo en Jerusalén, la idolatría hubo de surgir necesariamente al dividirse el reino; el Dios uno no podía ser adorado en distintos templos, ni podía haber dos conjuntos políticos de una misma religión. El lado subjetivo de la adoración es aquí tan torpe e inespiritual como puramente espiritual es el pensamiento objetivo de Dios. No existía, pues, entre los judíos un verdadero lazo político. La familia constituye el principio de la convivencia; la aspiración suprema de los israelitas es dejar hijos, no para que les rindan el culto de los muertos, sino para que la familia se prolongue. La propiedad podía ser asolada, empeñada; pero al cabo de cincuenta años, en el año jubilar, volvía a la familia. Moisés prevé, sin duda, el caso de que los israelitas deseen tener un rey como los demás pueblos (libro V de Moisés, 17) y pone la elección del mismo en manos de los sacerdotes, estableciendo también que el rey no podrá ser extranjero ni sostener una fuerte caballería, ni tomar muchas mujeres. Pero estas son normas bien mezquinas para un Estado que pasa de una constitución que ni siquiera es republicana, a otra constitución monárquica.

Los judíos estuvieron sometidos a los extranjeros la mayor parte del tiempo en que vivieron inmediatamente bajo la ley de Moisés. Unos héroes, llamados jueces, aparecieron en un momento, reunieron a cierto número de

hombres en torno suyo y los libertaron de los apuros presentes. Más tarde hubo reyes elegidos, y bajo David y Salomón alcanzó Israel el brillo de un Estado, haciendo conquistas exteriores. Tras breve esplendor, el reino se dividió y se precipitó en la desventura exterior e interiormente, sumido en una situación de dura injusticia. Por último, los judíos fueron subyugados por los babilonios, que no hicieron con ellos lo que ellos habían hecho con los cananeos. A la caída de Babilonia pasaron bajo la dominación persa. Pero Ciro los dejó en relativa libertad, conforme al principio persa.

Capítulo 5
EGIPTO

1. *El país del enigma*

En el imperio mundial persa hemos considerado ante todo a los persas mismos, que adoran la esencia natural simple. Esta contiene algo de pensamiento, pero no desarrollado, sino de tal modo que sus momentos se separan indiferentes: en Babilonia, en el Asia anterior y en la Siria es la sensualidad; el otro momento es el momento espiritual, que se presenta en dos formas. Primero aparece en una forma que lleva en sí la conciencia del objeto absoluto, como algo en sí concreto, el principio de la negatividad; es el principio que hemos encontrado en las ciudades costeras. Por otro lado se presenta el pensamiento puro, totalmente abstracto, sin contenido concreto: el principio de la religión judía. Ahora se plantea la necesidad de que estos elementos antagónicos sean recogidos en una unidad sustancial, en la conciencia del espíritu, que es espíritu. Este es el problema; y como *problema* lo encontramos en Egipto. En Egipto se ofrece a nuestra contemplación la figura de la esfinge, figura biforme, mitad animal, mitad ser humano y con frecuencia mujer. Las figuras de los dragones, de los centauros, de los gigantes, hacen pensar en Oriente. Pero con la esfinge podemos enlazar una significación más profunda, considerándola como símbolo del espíritu egipcio. Es lo espiritual que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y a tender más lejos su mirada; pero aún no está libre del todo, sino que permanece preso en la contradicción. El hombre surge del animal, mira en torno; pero todavía no se sustenta sobre sus

propios pies, todavía no puede libertarse totalmente de las cadenas de lo natural. Añadiremos en seguida que las infinitas construcciones de los egipcios están mitad sobre el suelo y mitad bajo la tierra. El imperio entero de los egipcios es en parte un reino de la vida y en parte también un reino de la muerte. Lo mismo vemos en la colosal estatua de Memnón, que resonaba al recibir la luz del sol naciente; la que en sí resuena es todavía la luz exterior, no la luz del espíritu. —El lenguaje de los egipcios es todavía jeroglífico; no es la palabra, no es la solución del enigma propuesto por la esfinge. Los recuerdos de Egipto nos ofrecen una multitud de figuras e imágenes que expresan el carácter egipcio. Reconocemos en ellas un espíritu que se siente acuciado, que se exterioriza; pero solo de un modo sensible. Así la esencia egipcia aparece como la esfinge misma, como un enigma o jeroglifo. Si se pregunta: ¿cuál es el sentido de la forma egipcia?, la respuesta es: ser enigmática. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema en la historia universal y el fracaso en su resolución.

El imperio persa ha perecido; solo tristes restos quedan de su esplendor. Sus más hermosas y ricas ciudades, como Babilonia, Susa y Persépolis, han caído totalmente; solo escasas ruinas nos revelan su antiguo emplazamiento. Incluso en las grandes ciudades modernas de Persia, Ispahán, Schiras, la mitad es ruina. No ha brotado en ellas una nueva vida, como en la antigua Roma. Han desaparecido casi por completo de la memoria de los pueblos circundantes. En cambio, las ruinas tienen para Egipto un sentido inmediato. Egipto es el país de las ruinas en general, la comarca que ha suscitado mayor interés desde la antigüedad y aun en los tiempos modernos. Sus ruinas, resultado final de una inmensa labor, superan, por lo gigantescas y grandiosas, a todo cuanto nos ha quedado de la antigüedad.

Egipto ha sido para los antiguos un país de maravilla, y lo mismo sigue siendo hoy; tenemos noticia de él especialmente por los griegos y sobre todo por Herodoto. Este grave historiador visitó en persona el país de que quería dar noticia y trabó conocimiento con los sacerdotes egipcios de las distintas capitales. Refiere con exactitud cuanto ha visto y oído; menos los pormenores relativos a los dioses, que sería inconveniente relatar. Se ha

abstenido, pues, de explicar a fondo la significación de los dioses, por ser este tema sagrado del que no puede hablarse como de un hecho exterior. Además de Herodoto, también Diodoro Sículo es de gran importancia para nuestro asunto. Visitó Egipto en tiempos de Augusto y nos proporciona muchos datos sobre la religión egipcia; pero solo recoge los hechos externos y, además, existían ya en su tiempo muy diversas representaciones acerca de esta religión, representaciones que eran en parte opuestas a las suyas. Entre los historiadores judíos, Josefo tiene importancia para nuestro conocimiento de Egipto. Hace unos veinticinco años que el país ha sido descubierto de nuevo, se puede decir, y ha provocado en los europeos la más honda admiración por su inagotable riqueza en obras de arte y de maravilla. Pero es difícil penetrar en el espíritu de lo maravilloso, y siempre nos falta la clave para comprender estos descubrimientos. Los egipcios no poseen un libro como los judíos, ni un Homero, ni un Ramayana; si lo tuvieran sabríamos a qué atenernos acerca de ellos. Pero no han tenido una obra literaria nacional. Si hubiera existido, habría sido traducida al griego en la época de los Ptolomeos. Esto, que parece un hecho casual, está en realidad muy de acuerdo con el punto de vista egipcio: los egipcios no podían tener un libro nacional porque no supieron elevarse a la comprensión de sí mismos mediante el lenguaje. Esta falta de una obra original procede de que los egipcios no se vieron nunca a sí mismos. Los signos del espíritu hállanse en Egipto todavía presos en la forma de la inmediatez; por eso los egipcios se expresan mediante jeroglifos, construcciones y esculturas; esto es, que su espíritu era para ellos mismos un enigma. Tampoco existía una historia egipcia hasta que Ptolomeo Filadelfo —el mismo que hizo traducir al griego los libros sagrados de los judíos— indujo al gran sacerdote Manethón a escribir una historia egipcia. De ella se conservan solo extractos, listas de reyes, que, sin embargo, han provocado las mayores dificultades y contradicciones.

Para estudiar Egipto nos vemos reducidos, por tanto, a las noticias que nos dan los antiguos y a los grandiosos monumentos que se han conservado. Se encuentran una multitud de tablas de granito con jeroglifos grabados. Los antiguos dan explicaciones sobre algunos de ellos; pero son muy insuficientes. Nos falta el conocimiento de la lengua, para penetrar en el

espíritu egipcio. Recientemente se ha dirigido la atención especialmente a este punto, y tras muchos esfuerzos se ha llegado a descifrar algo de las inscripciones jeroglíficas. El célebre inglés Thomas Young[97] ha sido el primero que ha concebido este propósito y ha llamado la atención sobre unas pequeñas superficies separadas de los jeroglifos y en las cuales está anotada la traducción griega. Young ha entresacado por comparación tres nombres: Berenice, Cleopatra y Ptolomeo, estableciendo así una primera base para el desciframiento. Después se ha descubierto que una gran parte de los jeroglifos son fonéticos, esto es, indican sonidos. Así, la figura del ojo significa primero el ojo mismo; pero después representa la letra inicial de la palabra egipcia que quiere decir ojo (como en hebreo la figura de una casa designa la letra *b*, con que empieza la palabra hebrea que significa casa). El célebre Champollion[98] (el menor) ha sido el primero que ha llamado la atención sobre el hecho de que los jeroglifos fonéticos se hallan mezclados con los que designan representaciones, y ha ordenado después las distintas clases de jeroglifos, proponiendo determinados principios para descifrarlos.

2. *La historia egipcia*

La historia de Egipto, tal como se ofrece ante nosotros, está llena de las mayores contradicciones. Lo mítico y lo histórico se entremezclan y las noticias difieren. Los sabios europeos han estudiado atentamente las listas de Manethón, siguiéndolas en todo. Los modernos descubrimientos han confirmado muchos nombres de reyes. Herodoto dice que, según cuentan los sacerdotes, los dioses habrían reinado antiguamente sobre Egipto, y que desde el primer rey humano hasta el rey Sethón habrían transcurrido 341 generaciones, o sea, once mil trescientos cuarenta años; el primer rey humano habría sido Menes (la semejanza del nombre con el griego Minos y el indio Manú es sorprendente). Egipto habría formado un lago, aparte del de la Tebaida, en la región meridional; parece cierto que el delta ha sido producido por el légamo del Nilo. Así como los holandeses han arrancado su tierra al mar y han sabido conservarla, así también los egipcios han

ganado trabajosamente su territorio, fomentando su fertilidad con lagos y canales.

Egipto fue ya en antiquísimos tiempos un Estado culto, que se componía de muchos Estados más pequeños y que se reunió luego bajo un soberano, volvió a dividirse y sucumbió. La Biblia conoce ya a Egipto como un Estado muy viejo; en los tiempos de Abraham era Egipto un Estado culto. Un rasgo importante en la historia de Egipto consiste en que el centro del reino fue avanzando cada vez más hacia el Norte; del Egipto superior pasó al inferior. Esto se relaciona con el hecho de que Egipto recibiera su cultura de Etiopía y principalmente de la isla de Meroe, en la cual, según modernas hipótesis, habría vivido un pueblo sacerdotal. Puede observarse, en general, que los egipcios mantenían numerosas relaciones con los otros pueblos, con los nubios y los etíopes, que dominaron en una época sobre todo el Egipto.

Tebas, en el Egipto superior, fue la más antigua residencia de los reyes egipcios. Ya en tiempos de Herodoto estaba en decadencia. Las ruinas de esta ciudad son lo más enorme que conocemos de la arquitectura egipcia. Están excelentemente conservadas, si se tiene en cuenta el largo tiempo transcurrido; a ello ha contribuido el cielo del país, siempre sin nubes. El centro del imperio se trasladó más tarde a Menfis, no lejos del actual Cairo; por último estuvo en Sais, en el Delta. Las construcciones que se encuentran en la comarca de esta ciudad son de época muy posterior y están mal conservadas. Herodoto nos dice que ya Menes había edificado Menfis.

Un elemento esencial de la historia egipcia es la relación entre los príncipes y los sacerdotes; aunque estrechamente unidos, entraban, sin embargo, en colisión. Este antagonismo entre los sacerdotes y los príncipes se produjo ya en época temprana. Los primeros llamaron a los etíopes, que dominaron el país por espacio de ochenta años. Les siguieron unos reyes-sacerdotes, que hubieron de luchar con la casta guerrera. Entre los reyes posteriores debemos señalar singularmente a Sesostris (1400 antes de J. C.), que puede identificarse con Ramsés el Grande, según Champollion. Se atribuye a este rey la reunión de los muchos Estados pequeños en un solo imperio y grandes expediciones y conquistas, llegando hasta la India, con ayuda de su flota. Pero esto debe considerarse como una leyenda; no guarda

relación con la historia de los otros pueblos, ni está tampoco acreditado por ella. Ritter (*Pórtico de la historia de los pueblos europeos*) dice que todos los relatos que hablan de una flota egipcia deben referirse a los indios; solo algunos reyes egipcios posteriores, por ejemplo, Necho y Apries, han equipado flotas. La prueba de que los egipcios vivían aislados de los demás pueblos es el hecho de que los soldados se negaron frecuentemente a marchar al extranjero, como sucedió bajo Apries cuando este rey quiso llevar la guerra a Cirene. Preferían permanecer en sus campos. De Sesostris proceden una multitud de monumentos y pinturas, en donde están representadas sus expediciones y triunfos y los prisioneros que hizo; los cuales pertenecen a las más diversas naciones. Herodoto da cuenta de las conquistas que Sesostris hizo en Siria hasta la Cólquida y relaciona con ellas la gran semejanza entre las costumbres de los colquios y las de los egipcios; estos dos pueblos y los etíopes habrían sido los primeros en practicar la circuncisión. Herodoto dice también que Sesostris mandó abrir grandes canales por todo Egipto, para llevar a todas partes el agua del Nilo. Cuando más providente fuera el gobierno de Egipto, tanto más atendía a la conservación de los canales. En cambio, bajo los gobiernos negligentes, el desierto ganaba terreno. Egipto se hallaba en continua lucha con el ardor del clima y el agua del Nilo. Según Herodoto, los canales hacían el país impracticable para la caballería; en cambio, conocemos por los libros de Moisés la gran celebridad de que Egipto gozaba en este respecto. Moisés dice que si los judíos piden un rey, este no deberá ni tener muchas mujeres ni traer caballos de Egipto[99].

Deben señalarse además los reyes Cheops y Chefrén, que construyeron grandiosas pirámides. Fueron enemigos de los sacerdotes, cuyos templos cerraron. Un hijo de Cheops, Micerino, los abrió de nuevo. Después de este, los etíopes cayeron sobre el país y su rey Sabako se sentó en el trono de Egipto. Anysis, sucesor de Micerino, huyó a las lagunas de la desembocadura del Nilo y no reapareció hasta que se hubieron marchado los etíopes. Le sucedió Sethón, que había sido sacerdote de Phta (que se identifica con Hefaistos). Bajo su reinado, Sanherib, rey de los asirios, invadió el país. Sethón había tratado siempre con gran menosprecio la casta guerrera, llegando a despojarla de sus tierras. Así es que esta, al ser llamada

por el rey, no le concedió su asistencia. Sethón hubo de acudir, por tanto, a un llamamiento general de todos los egipcios y así reunió contra los asirios un ejército de tenderos, artesanos y gentes del mercado. La Biblia refiere que el ángel del Señor sacrificó 185.000 hombres en el campamento de Asur. Pero Herodoto dice que las ratas entraron por la noche en el campamento y royeron las aljabas y los arcos de los asirios, de suerte que estos, sin armas, se vieron obligados a huir[100]. A la muerte de Sethón, los egipcios se consideraron libres, dice Herodoto; el imperio se dividió en pequeños Estados, que eligieron sus propios reyes. Como centro y símbolo de su unión fue edificado el Laberinto, que se componía de un enorme número de cámaras y salas, tanto por encima como por debajo de tierra. Uno de estos reyes, Psammético, con *ayuda* de jonios y carios, tropas mercenarias griegas a quienes prometió territorios en el Egipto inferior, logró expulsar a los otros once reyes, unificando de nuevo el reino, en el año 650 a. de J. C. El Egipto había permanecido hasta entonces cerrado al exterior; ni por mar había mantenido relación alguna con otros pueblos. El acceso era difícil a los extranjeros. No hubo tampoco navegación hasta Necho, que creó una flota con ayuda de los carios y en general de los griegos. Las guerras con los sirios habían sido guerras terrestres. No debemos tampoco forjarnos representaciones exageradas sobre la facilidad de la relación con la India, por ejemplo, por medio de un canal en el istmo de Suez. Existió un canal entre el Nilo y el mar Rojo; pero este mar, como ya hemos dicho anteriormente, no es navegable más que durante tres meses para los barcos que vienen de la India; el resto del tiempo permanece cerrado por los vientos del Norte.

Psammético inauguró las relaciones con el extranjero, preparando así la decadencia de Egipto. La historia se hace desde este momento más precisa, porque se basa en noticias griegas. A Psammético sucedió Necho, que inició la apertura de un canal entre el Nilo y el mar Rojo, obra que llegó a su término bajo Darío Notho. A Necho sucedió Psammis y a este Apries, que condujo un ejército contra Sidón y sostuvo una batalla naval con los tirios; también mandó contra Cirene un ejército que casi fue aniquilado. Los egipcios se sublevaron contra Apries, acusándole de querer llevarlos a la ruina; pero la insurrección fue producida, probablemente, por el favor de

que los carios y los jonios gozaban en la corte. Amasis se puso a la cabeza de los sublevados, venció al rey y ocupó el trono. A la muerte de Amasis subió Psamménito al trono. Entonces Cambises marchó contra Egipto (525), conquistando el país y anexionándolo al imperio persa. Herodoto refiere a este respecto el siguiente caso: Después de haber hecho prisioneros a Psamménito y a los suyos, Cambises mandó a las hijas del rey a que fueran por agua. Psamménito permaneció impasible, como igualmente cuando su hijo fue condenado a muerte por Cambises. Pero, en cambio, rompió en llanto al ver arrastrar hacia el patíbulo a un anciano amigo de su padre. Interrogado por Cambises acerca de esta conducta, respondió que las desgracias que había tenido que padecer primero eran demasiado grandes para poder expresarlas; solo aquella última habíale hecho conmoverse. Cambises revocó entonces la sentencia de muerte contra el hijo del rey. Pero era ya demasiado tarde; había sido ejecutada. Al menos conservó sus honores a Psamménito y a sus hijas y habría restablecido a este en su trono si no se hubiera comprometido en una sublevación. Este relato da testimonio del carácter persa, no menos que del egipcio. Ciro se había portado anteriormente con Creso del mismo modo.

En la época romana, el centro del imperio egipcio volvió a trasladarse a la parte alta del valle del Nilo. Adriano erigió en Hermópolis la ciudad de Antinoe, en memoria de su favorito Antinoo.

3. *La vida egipcia*

Es esencial señalar las circunstancias geográficas de Egipto. Este país es, como se sabe, el valle del Nilo, que tiene de largo más de cien millas; pero es muy estrecho y su anchura no excede de tres a seis leguas. Se extiende próximamente unos siete grados y medio de Sur a Norte; el Delta, la tierra llana, donde desaparecen las cadenas de colinas que encierran el valle, tiene grado y medio de extensión. El Nilo, con sus inundaciones, y el sol lo son todo para Egipto: de estos depende la vida toda del país. El Nilo y el curso del sol son las arterias de la vida egipcia; lo que no es tocado por el Nilo no pertenece a Egipto. La intuición fundamental de lo que es la

esencia, para los egipcios, se basa en este mundo cerrado naturalmente, en el círculo físico cerrado y definido por el Nilo y el sol.

La posición del sol y la del Nilo constituyen una conexión. El Nilo define el territorio. Fuera del valle del Nilo comienza el desierto. Al Norte el país se halla cerrado por el mar y al Sur por la zona tórrida. Sin duda, el Nilo llega de fuera; pero al Sur, donde termina el Egipto propiamente dicho, no es el Nilo navegable, a causa de las cataratas, y así la relación con el exterior se hace imposible. En Egipto no llueve nunca o, a lo sumo, alguna vez a modo de presagio, como en tiempo de Cambises. El rocío que suele caer a fines de julio procede del Nilo; también el agua de beber se toma del Nilo. Como faltan los procesos meteorológicos, todo depende de la diferencia cuantitativa entre las inundaciones de los distintos años. El primer general árabe que conquistó Egipto escribía al califa Omar: «Egipto es primero un ingente mar de polvo, después un mar de agua dulce y, por último, un gran mar de flores.» Herodoto compara el país, durante el tiempo de la inundación, con el mar Egeo; las ciudades son como las islas de este mar. El mundo animal, aves, ranas, gusanos, en muchedumbre infinita, reaparece en cuanto bajan las aguas del Nilo; la tierra es entonces un inmenso bullir y pulular. La agricultura, sumamente desarrollada, se practica en el légamo del Nilo. Cuando la inundación se retira, el hombre empieza a sembrar. El suelo da dos cosechas muy abundantes. El producto de los campos y, por consiguiente, la subsistencia del egipcio, no depende, por tanto, de complejas circunstancias naturales, como las alternativas de lluvia y sol, de viento y calma, sino que el proceso tiene un curso sencillo y fijo.

Determinada pues la vida por algo fijo, el género humano aparece ligado también a algo fijo en su vida moral. Hay entre los egipcios castas como en la India y los hijos seguían siempre el oficio y profesión de sus padres. Esta es la causa de que las artes manuales y la técnica de las artes plásticas se haya desarrollado tanto; y la herencia tampoco causaba aquí el mismo daño que en la India, dada la manera de ser de los egipcios. Herodoto enumera las siete castas siguientes: sacerdotes, guerreros, boyeros, porquerizos, traficantes o industriales en general, intérpretes (que solo posteriormente parecen haber formado una clase especial) y por último

navegantes. Estos no lo fueron por mar sino a lo sumo en la época prehistórica; y más tarde se abandonó el tráfico marítimo. Los agricultores no están nombrados aquí, probablemente porque de agricultura se ocupaban varias castas, como por ejemplo los guerreros a los cuales pertenecía una porción del territorio. Diodoro y Estrabón enumeran las castas de distinto modo. Nombran solo: sacerdotes, guerreros, pastores, agricultores y artífices (entre los cuales están sin duda los artesanos). Herodoto dice que los sacerdotes poseían principalmente tierra laborable, que arrendaban para su cultivo; todo el territorio estaba en posesión de los sacerdotes, los guerreros y los reyes. Según la Sagrada Escritura fue José ministro del rey y desempeñó sus funciones de tal suerte que el rey se hizo dueño de toda la propiedad territorial.

Parece que las castas no estaban separadas por barreras tan rígidas como en la India; vemos en efecto a los israelitas, que eran primitivamente pastores, empleados también como artesanos, y ya hemos dicho que un rey formó un ejército con artesanos solos. Amasis llegó al trono desde una clase inferior. Las castas no son rígidas, sino que están en lucha y en contacto unas con otras; y asistimos con frecuencia a resistencias y desapariciones de castas. Bajo Psammético, 240.000 guerreros, que formaban las guarniciones de Elefantina y Pelusio y estaban descontentos porque no eran relevados y por tanto no podían cultivar sus tierras, huyeron a Meroe; pero no fueron recuperados como los mamelucos cuando escaparon hacia la Nubia meridional. Fue, pues, necesario formar un ejército con otras castas, siendo alistados también griegos para el servicio de tierra y de mar. También este hecho de haber tropas extranjeras mercenarias demuestra que los derechos de las castas no eran en Egipto tan exclusivos como en la India.

Las instituciones políticas y las costumbres de los egipcios eran muy admiradas por los antiguos. Como corresponde a la naturaleza del país, eran muy uniformes y herméticas. Diodoro dice que la vida resultaba en Egipto muy barata. Calcula el coste de la crianza de un niño hasta los veinte años en 20 dracmas = 5 táleros. Esto solo prueba que los egipcios tenían escaso comercio con los demás pueblos y que su país les producía en abundancia cuanto necesitaban. No estaban corrompidos por un lujo exagerado; sin embargo se han descubierto algunas minas de esmeraldas. Herodoto da

noticias muy detalladas y hace una descripción muy candorosa de las costumbres de los egipcios; pero no es posible conocer nada por ellas y quienes dicen que el espíritu de una nación se refleja en sus hábitos más pequeños y de menor relieve, difícilmente entresacarán de aquellos detalles lo que se llama un carácter nacional. Indica, por ejemplo, que las mujeres orinan de pie y los hombres sentados; que el varón lleva un vestido y la mujer dos; que las mujeres salen a sus ocupaciones fuera de casa, mientras que el marido se queda en casa tejiendo. Su juicio general es por tanto que los egipcios lo hacen todo al revés que los demás pueblos. También hace resaltar su limpieza, que no se funda en supersticiones, como la de los indios. Los egipcios se lavan y bañan mucho y lavan también cuidadosamente sus vestidos; en cambio los indios lavan sus cuerpos con mucha frecuencia, pero nunca sus vestidos, de tal manera que no se puede permanecer entre ellos, de mal olor. Los egipcios tomaban un purgante todos los meses y tenían médicos muy hábiles y especializados en las distintas enfermedades. Todo esto indica un estado de larga paz.

Los antiguos celebran el orden que reinaba en Egipto. Las disposiciones de policía en que descansaba este orden, son, pues, importantes para nosotros. Amasis publicó una ley, según la cual todo egipcio quedaba obligado a presentarse a su superior, en cierta fecha, y a declarar de dónde sacaba sus medios de vida; si no podía explicarlo, era condenado a muerte. Pero esta ley procede, sin duda, de una época posterior. Herodoto la celebra como un νòμος ἄμωμος, una ley irreprochable, que habría sido copiada por Solón. Se observaba también el mayor cuidado en la distribución de la tierra laborable, así como en la construcción de canales y diques. Herodoto dice que bajo Sabako, rey etíope, se levantaron muchas ciudades mediante diques.

El procedimiento judicial era entre los egipcios muy justo; estaba todo dispuesto con el mayor cuidado. Los tribunales se componían de 30 jueces, nombrados por la comunidad. Estos jueces elegían ellos mismos su presidente. Los procesos se tramitaban por escrito, había una réplica y una dúplica. Diodoro encuentra esto muy bueno contra la elocuencia de los abogados y la compasión de los jueces. Los jueces publicaban su sentencia en forma muda y jeroglífica. Herodoto dice que el presidente llevaba sobre

el pecho un collar, como símbolo de la verdad, y se volvía con él hacia el lado de la parte a que el tribunal otorgaba la razón, o bien se lo colgaba a la parte vencedora. Los códigos debían encontrarse delante de los tribunales. El mismo rey tenía que ocuparse diariamente de asuntos judiciales. El robo estaba prohibido, pero la ley decía que no solo los robados debían denunciarlo, sino que también los ladrones tenían que delatarse a sí mismos. Si el ladrón delataba el robo, no era castigado, sino que recibía la cuarta parte de lo robado. No se nos indica cómo deba entenderse esto; acaso fuese el propósito estimular y ejercitar más aún la astucia, por la que los egipcios eran tan célebres.

Amasis, de cuya indecorosa vida privada hablaremos más adelante, se condujo, como rey, con rigurosa honradez, según refiere Herodoto. Antes de ser rey había sido favorecido frecuentemente por los oráculos, aunque no por todos. Siendo rey, construyó muchas magníficas obras, pero no tributó honor alguno a los templos de los dioses, cuyos oráculos le habían absuelto de sus robos erróneamente; no les hizo presentes y aun los cerró a veces.

Los testimonios coinciden en declarar que todos los asuntos estaban perfectamente regulados. Se nos refiere de los sacerdotes, que llevaban una vida muy ordenada y cuidaban los asuntos del templo con un orden riguroso. Es probable que Pitágoras deba la concepción de su orden a la manera como vivían los sacerdotes egipcios. La vida del rey, principalmente, estaba determinada con mucha precisión, lo mismo en lo relativo a su conducta privada que a sus deberes de gobernante. El rey comía y bebía, despertaba y rezaba sus oraciones, administraba justicia y se recreaba en sociedad, según reglas fijas y en presencia de los sacerdotes.

El matrimonio era poligámico en una parte del país; en el Egipto inferior reinaba la monogamia. Las mujeres no permanecían encerradas al modo oriental o mahometano. Resulta de todas las noticias, que los egipcios no han sido indolentes y perezosos, como se lee frecuentemente, sino que se mostraban sumamente activos en su círculo. Diodoro, que vivía bajo Augusto y, por tanto, no pensaba ya en situaciones republicanas, dice que Egipto era el único país donde los ciudadanos no se preocupaban del Estado, sino solo de sus negocios. Esta circunstancia había de sorprender singularmente a los griegos y romanos. Como los súbditos no tenían

participación alguna en el gobierno, érales posible desarrollar su habilidad y sus conocimientos en otras direcciones. En los productos de su arte y de su ciencia reconocemos la inteligencia que se revela en sus instituciones prácticas. Los egipcios dividían el año en doce meses, de treinta días; al término del año intercalaban cinco días más. Herodoto dice que en esto estaban mejor que los griegos. Debemos admirar la inteligencia de los egipcios, singularmente en la mecánica. Sus poderosas construcciones, tales como ningún otro pueblo puede presentarlas, superan a todas las demás en solidez y en magnitud. Estos edificios, así como los canales que trazaron para repartir las aguas por el territorio, prueban suficientemente su habilidad.

De esta suerte, la vida de los egipcios se nos ofrece exactamente regulada en muchos aspectos y la arbitrariedad queda excluida de ella. Tenemos ante nosotros un Estado bien ordenado y administrado. Diodoro subraya el hecho de que, aunque el pueblo no tomaba parte alguna en el gobierno, los reyes y los sacerdotes no podían hacer nada arbitrariamente porque todo estaba determinado por la ley. Este curso tranquilo de las instituciones políticas daba naturalmente al extranjero una impresión excelente de la vida egipcia. Pitágoras, como queda dicho, habría tomado de la manera de vivir los sacerdotes egipcios el pensamiento de la comunidad moral, que luego fundó. Pero una institución que es buena en un país no lo es por fuerza en otro, sino que frecuentemente se revela en este muy inadecuada. La comunidad fundada por Pitágoras no duró ni siquiera hasta el fin de la vida de su fundador.

Egipto ha sido considerado en general por los antiguos como el modelo de un pueblo bien ordenado, a modo de ideal, como el que Pitágoras quiso llevar a cabo en una comunidad limitada y escogida y Platón describió en una representación más amplia. Pero semejantes ideales no cuentan con la pasión. Una situación que debe aceptarse y gozarse como absolutamente conclusa y en la cual todo se halla calculado y previsto, especialmente la educación y la adaptación, para convertirla en una segunda naturaleza, es contraria a la índole propia del espíritu, el cual hace de la vida presente su objeto y consiste en la tendencia infinita de la actividad a cambiarla. Esta tendencia se ha manifestado también en Egipto de un modo peculiar; se ha

abierto paso en la religión. Sin duda sería posible creer que la tendencia hacia algo superior habría podido satisfacerse del mismo modo tranquilo en la religión egipcia; que la religión habría podido añadirse a este estado ordenado y determinado en todas sus particularidades, a fin de que también las necesidades superiores del hombre encontrasen su satisfacción en consonancia con aquel orden moral tranquilo. Pero aquí nos sorprende lo contrario; y así vemos claramente en seguida que aquel estado contiene algo absolutamente peculiar. Aquel orden tan tranquilo y tan bien regulado no es el orden de los chinos; aquí nos encontramos con un impulso movido en sí mismo y un espíritu agitado por afanes totalmente distintos. Este aspecto es el que debemos considerar ahora.

4. *La religión egipcia*

a) El culto a los animales.—Considerada por el lado de la religión, revélase la vida egipcia como un elemento africano, que permanece encerrado en sí, pero que está enormemente limitado, un esfuerzo y trabajo que no se dirige hacia fuera, sino que se manifiesta dentro de su propio círculo como un impulso infinito hacia la objetivación de sí mismo, por medio de las más enormes producciones. Este elemento se halla localizado a orillas del mar Mediterráneo, lugar del comercio entre los pueblos, pero sin que se produzca mezcla alguna con lo extranjero, porque su exaltación sigue siendo un impulso dirigido hacia sí mismo. Además una venda de hierro tapa los ojos del espíritu, de modo que este puede llegar al libre conocimiento de su esencia en el pensamiento. La libre aprehensión del espíritu no existe aún; el espíritu es el enigma, es una individualidad concreta, que contiene las cosas más diversas, pero que todavía no ha llegado a la libre conciencia de sí misma.

El espíritu egipcio representa el enigma en la historia universal. El enigma tiene lados que encierran una significación más profunda; este es el carácter de la religión egipcia y de los grandes trabajos de los egipcios, que sin duda han nacido en primer término de una relación política, pero principalmente del impulso religioso. Porque la religión egipcia era

justamente el enigma, por eso se discute desde muy antiguo sobre cuál haya sido su sentido y su importancia. El estoico Cheremón[101], que estuvo en Egipto en tiempos de Tiberio, le da un contenido meramente materialista, de tal suerte, que la religión tendría un carácter puramente físico y las divinidades serían meras divinidades de calendario. En cambio, los *neoplatónicos*, que lo tomaban todo como símbolo y significación espiritual, creían que el contenido de la religión egipcia no era lo físico, sino el idealismo puro. Ambas representaciones se confirman. Pero también se confirma que cada una de estas representaciones, por sí, ha sido parcial; que los egipcios han representado las potencias naturales y espirituales en íntimo enlace, pero no de manera que resalte la significación espiritual, sino enlazando los poderes y uniéndolos en su contradicción suprema. Si decimos que el león y el cocodrilo han sido solo símbolos para los egipcios, introducimos en ellos un sentimiento más amplio del que debe introducirse. Pero si decimos que los egipcios no han adorado al buey Apis como un animal natural, sino que su representación y su sentimiento significaba algo más, decimos algo que es necesario en sí y por sí; en efecto, jamás los hombres han adorado las cosas como tales, porque tienen el sentimiento de su propia elevación. Cuando explicamos las imágenes egipcias, esa explicación se la damos nosotros. La significación que les atribuimos es un pensamiento nuestro. En las representaciones egipcias la significación y lo objetivo están enlazados uno con otro y no pueden pensarse separados.

En Egipto nos encontramos todavía dentro de la intuición naturalista. Nosotros, los hombres de hoy, cuando hablamos de Dios, nos ponemos en el terreno del pensamiento; y de este pensamiento abstracto pasamos a las propiedades y atributos de la esencia divina. Aquí debemos abandonar totalmente este punto de vista y poner en actividad solo la imaginación sensible. En la intuición naturalista egipcia no se trata del cielo universal de China, ni del alma universal de la naturaleza y su encarnación, como entre los indios, ni de la luz universal y pura de los persas. Las divinidades naturales de los egipcios no son tampoco héroes en quienes la naturaleza humana constituya el fundamento. No tenemos aquí una concepción general de la naturaleza, sino figuras naturales particulares y determinadas. Pero este mundo particular y cerrado, al hacerse religioso, no sigue siendo

simplemente sensible, sino que es encumbrado a una representación, que, dada la interna intranquilidad de los egipcios, abre paso a nuevas concepciones, definiéndose así como símbolo. Nos movemos aquí en el terreno de los símbolos, de suerte que todo tiene una significación distinta de sí mismo y esta significación puede ser a su vez una mera representación particular y se convierte también en *símbolo del símbolo*. El pensamiento, que enlaza de este modo ciertas imágenes, sigue siendo un punto individual, que las une sin manifestarse al mismo en el pensamiento. El conjunto resulta, pues, algo fantástico; porque enlaza muchas y muy diversas cosas. Pero lo que se expresa así, mediante un enlace fantástico, es un contenido que procede de la interioridad; solo que no está realmente explicitado.

Las antítesis que se enlazan en la concepción egipcia del universo dividen también la voluntad individual. El culto de la naturaleza propiamente dicho aparece aquí en una doble forma. Primero, en forma inmediata, como *culto a los animales*, que nada o poco tiene de simbólico, como adoración de los gatos, perros y monos. En el buey Apis parece haber existido un mayor simbolismo. El culto a los animales es una adoración de la interioridad viva invisible. A nosotros, habituados al pensamiento, el culto a los animales nos resulta repugnante. Podemos aceptar la representación de que los hombres han adorado el cielo, el sol, la luz y el mar: en efecto, estos, como objetos elementales, tienen el carácter de lo universal y abstracto. Sin duda el animal, como individualidad viva, es superior al sol. Y es cierto que los pueblos que han adorado el sol y las estrellas, no pueden ser considerados en modo alguno como superiores a aquellos que adoran al animal, sino más bien a la inversa. Los egipcios, contemplaban en el mundo animal lo íntimo e inconcebible. También nosotros, cuando consideramos la vida y actividad de los animales, su instinto, sus bien dirigidas acciones, su inquietud, movilidad y vivacidad, sentimos admiración; pues los animales son sumamente activos y muy listos para los fines de su vida, y a la vez, mudos y herméticos. No sabemos lo que pasa en esas bestias ni podemos confiar en ellas. Un gato negro con sus ojos encendidos, con sus furtivos movimientos o sus rápidos saltos, es como un ser maligno, como un incomprensible y hermético fantasma; en cambio, el perro, el canario, parecen vidas amables y simpáticas. Los

animales son de hecho lo incomprensible; ningún hombre puede imaginarse o representarse sumido en una naturaleza animal, por mucha semejanza que pueda tener con ella; lo animal resulta totalmente extraño para el hombre. Nosotros somos también seres vivientes; pero nuestra vida está determinada por el espíritu.

Si queremos aprehender lo divino como lo inconcebible para nosotros, hay dos caminos, en los cuales puede aparecérsenos; el primero es el de la naturaleza viva, especialmente la animal; el segundo es el terreno de la representación, de la reflexión, del pensamiento. En los tiempos modernos particularmente es moda considerar a Dios como inconcebible, por cuanto se le busca con el pensamiento, como la base de todo lo que existe. Caracterizamos, pues, a este ser inconcebible como un ser superior a nosotros. La cuestión es decidir dónde lo inconcebible nos sale al encuentro con mejor derecho, si en el primero o en el segundo camino. Evidentemente es el primero; en el reino de la naturaleza el espíritu tiene más derecho a presentársenos como lo inconcebible, porque el espíritu que consiste en ser libre, nos aparece en la naturaleza sujeto. Los griegos, y más aún los cristianos, saben lo que es Dios; para ellos el espíritu ha dejado de ser inconcebible y solo lo inespiritual sigue siendo inconcebible. Solo en la naturaleza puede en verdad el hombre encontrar lo inconcebible; pues el espíritu se es a sí mismo patente, el espíritu comprende, concibe al espíritu. El espíritu se revela al espíritu; la naturaleza, por el contrario, es lo escondido. El espíritu que no es libre, solo conoce la esencia como un más allá. Los orientales se conducen con el espíritu como con otro ser, como con un ser vivo determinado. Este ser vivo, particularizado como el otro del espíritu, es lo inconcebible; pero tomar lo inconcebible por la esencia es propio del espíritu no libre. La vida en general, la vida universal, no es lo inconcebible; pero sí lo es la vida particularizada, la vida animal que no podemos concebir como tampoco concebimos la arbitrariedad. La voluntad superficial no quiere sino igualarse con la particularidad; así por ejemplo, la solterona con su gato. Así son los egipcios en su intuición de los animales. La sorda conciencia de sí mismo, que aún permanece cerrada para el pensamiento de la libertad humana, adora el alma embotada y sumida aún en la simple vida; y simpatiza con la vida animal.

Debemos dar, por tanto, la razón a los egipcios, cuando encontraban un más allá, algo enigmático en la vida animal. Lo verdadero ha sido para ellos todavía el problema, el enigma; y han poseído lo verdadero, han determinado lo verdadero en la intuición del animal. Los egipcios han visto en la vida muda del animal el más allá de lo divino. Con el Nilo va unida la infinita movilidad de la fauna. Cuando el Nilo decrece llegan las aves y los animales acuáticos. La vitalidad constituía un objeto para los egipcios. Así como la fauna despierta de nuevo, al resucitar el suelo, así el sentido de los egipcios se encuentra en toda esa vida; pero el despertar del espíritu permanece para ellos cerrado, porque se limitan a imaginar símbolos que brotan del alma contenida en el mero vivir. En las obras de la escultura egipcia vemos representada una enorme cantidad de animales, que nos aparecen como meros símbolos. Nosotros distinguimos el objeto sensible y su significación; pero el sentido sería la representación abstracta, a que los egipcios no alcanzan. El buitre, el gavilán, el ibis, etc., son interpretados por nosotros de este modo como símbolos; el buitre aparece como símbolo de la predicción, del año, con un sentido, por con siguiente, multívoco. No se crea, sin embargo, que este sentido haya sido constante, como tampoco son constantes las alegorías de nuestros poetas.

Este aspecto, que consiste en considerar la vida animal no como una vida inferior, sino como una vida superior y en adorar la simple vida como algo divino, no se encuentra solo en los egipcios, sino también en otras naciones, ya de un modo expreso, como entre los indios y los mongoles, ya en huellas, como entre los judíos: «No comerás la sangre de los animales, pues en ella está la vida del animal»[102]. También los griegos y romanos han visto en los pájaros unos seres sapientes, que pueden manifestar oráculos, y han creído que lo que no se descubre al hombre en el espíritu, lo inconcebible y superior, está presente en las aves. Pero entre los egipcios esta adoración ha llegado hasta las más torpes e infrahumanas supersticiones africanas. Cambises llamaba a los egipcios malas cabezas, a causa de su culto del Apis; el rey persa hirió al Apis y lo mandó matar. Esta superstición constituye, en efecto, el peor lado del carácter egipcio. La adoración de los animales era entre ellos algo completamente particularizado; cada distrito tenía y adoraba su animal propio, el gato, el

ibis, el cocodrilo, etc. Estos animales eran alimentados; se les dedicaban grandes fundaciones; eran cuidados en casas propias y se guardaban las más hermosas hembras para los machos. Después de su muerte eran embalsamados como las personas. Se han encontrado grandes cantidades de ibis momificados. Los toros eran sepultados; mas de tal forma que un cuerno quedara fuera del sepulcro. El buey Apis tenía magníficas tumbas; y deben considerarse algunas pirámides como sepulcros del Apis. Belzoni[103] encontró en la cámara central de una de las pirámides un hermoso sarcófago de alabastro; los huesos que había en él fueron enviados a Inglaterra y, estudiados por los anatómicos, resultaron ser huesos de buey. Todos los huesos eran recogidos, incluso los de los gatos, y dos barcos debían recorrer el Nilo todos los años, para llevar estos huesos a Bubastis donde eran sepultados. La muerte de algunos animales era castigada con pena capital, cuando era intencionada; pero la de otros, aunque fuese casual. Diodoro menta que un romano mató un gato y esto provocó un tumulto; no pudo impedirse que el populacho matase al romano. En las épocas de hambre preferían los egipcios dejar morir a las personas, antes que alimentarse con carne de animales sagrados; ni siquiera se atrevían a consumir las provisiones destinadas a la alimentación de estos animales. Vemos aquí la suprema esclavitud del hombre, su más profunda sujeción a la particularidad de la intuición; y esto llega hasta el punto de estimar muy superior la vida de un animal a la de un hombre. Aquí la adoración de la vida toma la forma de la barbarie africana, que suele precipitarse sobre cualquier cosa. Además los egipcios han adorado la vida abstracta en el culto del lingam, del falo, que, según el testimonio de Herodoto, habría pasado de Egipto a Grecia. Los extravíos más repugnantes, incluso la sodomía, se unían muchas veces con este culto, lo mismo que con el de los animales.

Al lado de esto los egipcios comían de otros animales que no adoraban, tratándolos por consiguiente como nosotros los tratamos y no con la debilidad de los indios, que solo comen lo que no ha respirado. Los egipcios no han adorado incondicionalmente la forma animal en su vida natural; por eso la han rebajado hasta convertirla en símbolo y la han usado como jeroglifo. En la intuición del animal comprenden sin duda la particularidad

de la vida en general. Pero a la vez han sido lo bastante duros para rebajar esta particularidad a algo cuya función es la de representar otra cosa; la han convertido en símbolo, en la realidad externa de otra significación distinta. El animal ya no es aquí animal; tiene una significación superior y solo conserva la figura de animal. Estas figuras son muy conocidas por las esculturas egipcias. El halcón, el gavilán, el águila, el buitre, el escarabajo, son adorados de este modo; no valen por sí mismos, sino que tienen un contenido muy distinto de la naturaleza de su figura. El simbolismo es para nosotros una cosa turbia y tanto más oscura, cuantas más formas conocemos. Corresponde a los sabios especialistas descubrir cuál haya sido la significación de las distintas figuras; se ve en seguida en esto mucha vaguedad y no debemos abrigar la esperanza de llegar a plena claridad en un asunto tan turbio por naturaleza. Así el escarabajo sería el símbolo de la fecundidad, de la generación, del sol, del curso del sol; el buitre sería el símbolo de la profecía, del año, de la misericordia; el ibis sería el símbolo de la crecida del Nilo. Nadie al presente pensaría en tales significaciones si las imágenes representasen símbolos. Lo extraño de estos enlaces proviene precisamente de que aquí no se hace lo que nosotros llamamos poesía, esto es, la transposición de una representación universal en una imagen, sino a la inversa, se parte de la intuición sensible, imaginándose sumido en ella. Con las distintas posiciones del Nilo entran en escena distintos animales; esto explica la relación externa que ha dado a estos animales una significación especial y más amplia. Se puede rebajar también lo animal hasta considerarlo como signo externo; la golondrina nos parece expresar el retorno de la primavera. Las figuras de los animales se convierten así en vestiduras de un contenido más hondo, en ellas oculto.

De esto procede también el hecho de que los egipcios alteren la misma forma animal y no la dejen tal y como se presenta inmediatamente. Vemos aquí cómo de la forma animal se desenvuelve algo superior. El animal es aquel ser en que el alma, como alma viviente, permanece interior; lo simplemente vislumbrado y buscado en él, vérnoslo ahora llegar a una comprensibilidad más detallada y definida. La imaginación egipcia ha producido las más variadas yuxtaposiciones. Encontramos primeramente figuras compuestas de distintos animales: serpientes con cabeza de toro,

carnero o león, un cuerpo de león con cabeza de carnero, etc. Más importantes son las figuras en que la forma humana está dotada de un rostro animal, figuras en que lo animal sirve para representar en el hombre lo espiritual. Lo que sirve de símbolo no es lo humano, sino una peculiar forma sensible de lo espiritual. Los egipcios, al decidirse a expresar de este modo sensible lo espiritual, han maculado la forma humana, poniéndole rostro animal, para particularizarla en una expresión determinada. Es menester un arte superior para dar a la figura humana un carácter determinado, una expresión. El arte de los griegos sabe alcanzar la expresión particular, mediante el carácter espiritual, en la forma de la belleza, sin necesidad de manchar la faz humana para auxilio de la intelección. Los egipcios, empero, se limitaban a emplear lo animal como símbolo. Han usado las cabezas de los animales como máscaras para los cuerpos humanos y para las figuras de los dioses, con evidente, significación simbólica. El rostro animal solo sirve aquí para designar a los distintos hombres, según sus particulares ministerios y ocupaciones, y también las figuras de los dioses, según su particular y determinada naturaleza; por tanto, el animal sirve aquí de signo. Los hombres aparecen con cabeza de camero, de toro, de león, de mono; a las figuras humanas de los dioses se añade una exploración por medio de las cabezas y las máscaras animales. Anubis, por ejemplo, tiene cabeza de perro; Isis, cabeza de león con cuernos de toro, etcétera. Los sacerdotes se ponían estas cabezas a modo de caretas y en sus funciones se manifestaban como halcón, chacal, toro, etc. El escriba, en el juicio de los muertos, figura que aparece frecuentemente, así como el cirujano que está encargado de sacar las entrañas al muerto y que es representado huyendo, porque ha pecado contra la vida, los embalsamadores, todos estos son hombres a quienes están encomendados ciertos ministerios. Aparecen, por tanto, con cabezas de animal, que no son sino máscaras, signos distintivos.

Pero lo más importante es la reunión de cuerpos animales con rostros humanos. Lo espiritual en el animal se expresa aquí por medio de figuras extrañas, como las esfinges de formas múltiples y multitud de esculturas diferentes, por ejemplo de cuerpos de leones en que aparece un rostro humano de doncella y a veces de varón. Hay también esfinges barbudas. Lo

espiritual es lo que aquí se quiere hacer intuitivo; lo cerrado, lo espiritual, al querer manifestarse claramente a sí mismo, irrumpe de lo animal. Estas figuras expresan que la significación de lo espiritual es el problema a resolver; como, en general, el enigma no consiste en expresar algo desconocido, sino en la exigencia de descubrirlo. Así es como el gavilán con cabeza humana y anchas alas extendidas es tomado también como símbolo del alma. Por lo demás, se ven también esfinges que tienen cabezas de otros animales sobre cuerpo de león, cabezas de toro, asno, halcón. En la figura de la esfinge está simbolizado el hombre que sale del estado natural.

Vemos, pues, a los egipcios ligados a lo natural, embotados en una estrecha y hermética intuición naturalista; pero a la vez lo vemos rompiendo esta sujeción y manifestándose, por tanto, en la contradicción, cuya resolución se plantean como un problema. Mas lo espiritual existe también para el hombre en una existencia peculiar, en la fuerza de su propia inventiva y habilidad. La agitación y fuerza del espíritu egipcio no ha dejado de verlo; pero se lo ha representado como algo digno de adoración, lo mismo que las fuerzas de la naturaleza; ha hipostasiado las habilidades humanas y las ha considerado como algo sumamente importante. Pero aquí lo espiritual no aparece aun como lo universal, sino tan solo como algo particular, junto al poder de la naturaleza. El culto egipcio de la naturaleza aparece así, en su segunda forma, en su forma mediatizada, como la adoración de divinidades en las cuales lo espiritual y lo natural están inseparablemente unidos. Los dioses egipcios son figuras, cuyo ser es, sin duda, actividad espiritual, esto es, una actividad particular, especial; pero, por otra parte, se hallan enlazados a las cosas naturales y rebajados a la función de símbolos.

b) La creencia en los dioses.—El contenido determinado de la religión egipcia constituye el círculo natural determinado y cerrado, que forma la base de la vida egipcia y se condensa en las dos figuras del Nilo y del sol. El contenido de esta intuición natural es un proceso, una historia: el sol se aleja y retorna; el Nilo se retira, es consumido por el calor. El sol es lo benéfico, lo que trae la fecundación mediante el Nilo; es también lo que consume al Nilo por medio del calor. El Nilo crece con el curso del sol.

Estas fundamentales determinaciones han pasado al contenido de la divinidad. La simple determinación natural se nos presenta concebida como un proceso humano, en la forma humana de Osiris.

Osiris constituye con *Isis* el centro de los numerosos dioses egipcios. Osiris es el sol y el Nilo; el proceso natural y la historia divina son una misma cosa. El solsticio de invierno es el momento en que la fuerza del sol ha disminuido más; necesita nacer de nuevo. Osiris nace, pues; pero es perseguido por Tifón, su hermano y enemigo, viento ígneo del desierto, y se hunde en el mar. Entonces es muerto por Tifón. Isis, la tierra, sustraída a la fuerza del sol y del Nilo, le añora y lo busca. Recoge los despedazados miembros de Osiris y llora sobre él; el Egipto entero llora con ella la muerte de Osiris, en un cántico que Herodoto llama Maneros. Maneros, dice, fue el único hijo del primer rey de los egipcios y murió prematuramente; este cántico sería muy semejante al cántico de Linos, de los griegos, y el único cántico que poseen los egipcios. (Este pasaje es muy preciso; pero resulta difícil averiguar cómo fuera la música de los egipcios. En las pinturas egipcias se encuentran representados muchos instrumentos musicales; también se habla de cantares entre los egipcios, en contra de lo que dice Herodoto.) El dolor por la muerte de Osiris es análogo al duelo por la de Adonis. Aquí también considérase el dolor como algo divino; concédenle los egipcios el mismo honor que le concedieron los fenicios. Hermes embalsama después los miembros de Osiris, recogidos por Isis, y los sepulta; el sepulcro se enseña en diversos lugares.

Este proceso se repite todos los años. Isis, en relación con el sol, es la luna. El Nilo muere en el mar; el sol, después de haberse alejado, vuelve a acercarse, como entre nosotros, en los días más cortos; Osiris renace una vez más. Este recién nacido trae consigo la fecundidad y la dicha. Por otra parte, cuando el sol desaparece, cuando Osiris es muerto por Tifón, Isis reina en su ausencia. Los sepulcros de Osiris, de los cuales había muchos en Meroe, en Elefantina, etc., recuerdan el hecho de que en todo templo de Buddha hay una pirámide con reliquias de Buddha. El embalsamamiento de los cadáveres, que los egipcios practicaban hasta con los cuerpos de los animales, los diferencia esencialmente de los indios, que no tributan honras a los cadáveres. Pero los egipcios son los primeros que han creído que el

alma del hombre es inmortal, justamente porque la individualidad humana ha obtenido entre ellos una significación totalmente distinta de la que tiene entre los indios.

Osiris no resucita, pues; por una parte, renace todos los años y por otra parte, reina entre los muertos. Es juez y señor en el reino de lo invisible. Mas también es representado como viviendo en el buey Apis. En el Apis se cree que reside el alma de Osiris. En tiempos posteriores, especialmente desde Alejandro y bajo la dominación romana, la función de juez de los muertos fue desempeñada por el dios *Serapis*, al par que lo invisible en el terreno del pensamiento, lo αἴδου[104], alcanzaba más valor. Hermes (Anubis), de quien el mito dice que embalsamó el cadáver de Osiris, se ocupa también en conducir las almas de los muertos; en las representaciones plásticas está de pie al lado del juez de los muertos, Osiris, con la tablilla en la mano. La recepción de los difuntos en el reino de Osiris ha tenido entonces el sentido más profundo de reunirse el individuo con Osiris; por eso se ve también en las tapas de los sarcófagos la representación de cómo el muerto mismo se convierte en el propio Osiris; y desde que se ha empezado a descifrar los jeroglifos, afírmase la creencia de que los reyes eran llamados dioses. Lo humano y lo divino están, pues, representados en unidad.

El sol y el Nilo son esencialmente útiles. Osiris e Isis han recibido, pues, el carácter de bienhechores del género humano. Osiris no es solo aquella determinación natural, aquella fecundación de la tierra, sino también lo espiritual que crea los medios para su aprovechamiento. Pone en mano del hombre los medios para el trabajo y asegura su uso. La imaginación concreta de los egipcios atribuye a Osiris y a Isis la invención de la agricultura, del arado, de la azada. Isis habría descubierto los cereales (los egipcios tienen escanda y cebada). Osiris unce por vez primera los bueyes al arado; da a los hombres el matrimonio, el culto divino, el orden civil. Lo es todo en todo. Es el sol, el Nilo, el año solar, la semilla, que es enterrada, muere y resurge, la fuerza fecundante universal, la actividad espiritual. En esta representación no vemos la elevación hasta el pensamiento, hasta lo universal, como en la religión judía e incluso en la persa. El dios egipcio no es un bienhechor universal un abstracto. Las

determinaciones capitales de la vida egipcia, tanto natural como espiritual, están atadas en un nudo, reunidas en una representación concreta, de un modo fantástico, de tal suerte que los rasgos más diversos se cruzan e invierten prodigiosamente y estas cosas heterogéneas, el fenómeno natural y el espiritual, quedan reunidas en un nudo. La representación del símbolo es para nosotros muy comente; aquí se presenta por sí misma. Pero el símbolo debe considerarse aquí según el principio de esta reunión e inversión.

Osiris, que es el sol, el Nilo, el curso del sol, el año, y también el príncipe, el iniciador de la agricultura, el dios profético, el legislador, el juez de los muertos, es en general un algo espiritual, en quien se dan también las determinaciones naturales: sol, Nilo, etc. Lo natural y lo espiritual se reúnen, pues, en él; lo natural se convierte en él en lo espiritual, y a la inversa. Se puede tomar en él lo natural como símbolo de lo espiritual, y lo espiritual como símbolo de lo natural. Ambos contrarios se hallan unidos en Osiris, que nos representa y lleva a nuestra conciencia este tránsito del uno al otro. Ambas cosas no son en él algo estático, sino un proceso. Y este proceso es el de lo natural y también el de lo espiritual. La naturaleza de lo verdadero está de este modo objetivada.

La identificación del curso de la vida humana con el Nilo, el sol y Osiris, no debe considerarse como una alegoría, como si el nacer, el cobrar fuerzas, la plenitud y fecundidad, el decrecimiento y la debilidad estuvieran representados de la misma o semejante manera en este elemento diferente. No; la fantasía egipcia ha visto en este elemento diferente *un* sujeto, *una* vida. Esta unidad es, sin embargo, totalmente abstracta; lo heterogéneo se revela en ella como conato e impulso y en una oscuridad que contrasta mucho con la claridad griega. Osiris representa el sol y el Nilo; y asimismo podemos decir que el sol y el Nilo son símbolos de la vida humana y del espíritu; una cosa es símbolo de la otra. La significación y la imagen se truecan una en otra; son, a la vez, significación e imagen. Osiris es el dios que enseña a los hombres y los hace felices con sus instituciones; el símbolo es el Nilo, el sol, pero el contenido espiritual es asimismo un símbolo del Nilo y del curso solar. Estas distintas representaciones se hallan enlazadas en una; de suerte que cada una de ellas puede ser explicada por la

otra. El símbolo se invierte y convierte en la significación; y esta es el símbolo del símbolo, que se torna significación. Ninguna determinación es imagen sin ser a la vez significación; cada una lo es todo y la una se explica por la otra. Pero las dos son también contenido esencial, determinación esencial. Debemos considerar esta representación como el centro de la intuición sustancial egipcia, la cual es tan rica y tan contradictoria consigo misma que sus elementos penetran unos en otros. El resultado es una representación concreta, formada con muchas representaciones, en la cual la individualidad es el nudo, que no se disuelve en lo universal. La representación universal o el pensamiento mismo que constituye el lazo de la analogía no se destaca libremente como pensamiento para la conciencia, sino que permanece oculto, como una conexión interna. Una individualidad fija es la que mantiene unidas las distintas modalidades de los fenómenos; esa individualidad es por una parte fantástica, a causa de los contenidos dispares que reúne, y es por otra parte, sin embargo, una íntima y positiva congruencia, porque estos diversos fenómenos son un contenido particular y prosaico de la realidad. Pero lo universal todavía no se ha destacado aquí como en las figuras de los dioses griegos; así, en Ares se muestra la racionalidad universal y abstracta de la guerra. Pero aquí no hay una imagen que tenga una representación abstracta; solo existe una maraña de representaciones sensibles, que son símbolos, pero símbolos de otras representaciones sensibles. Entre los griegos, los templos, v. g., son considerados como habitaciones de los dioses, como ámbitos inorgánicos; entre los egipcios, por el contrario, los templos mismos constituyen ya algo simbólico. Aquí, empero, la arquitectura nace del impulso, del afán de manifestarse. Por eso en las obras arquitectónicas todo es simbólico; el número de los peldaños de una escalinata tiene las más de las veces una relación con los meses o los días del año; las dimensiones y los números expresan los pies que el Nilo sube o tiene que subir para que el año sea fecundo. Una significación semejante poseen igualmente el número de las columnas, como también aquellas obras que pertenecen más bien a la escultura: los Ammones, las esfinges, etc., que no son solamente obras escultóricas, sino asimismo obras de arquitectura, ya que su estructura colosal las adscribe también a este arte. Se han encontrado esfinges cuyos

dedos tenían el tamaño de un hombre; estas proporciones enormes deben atribuirse al afán de exteriorizar lo que aún estaba oscuro en el interior.

Además de esta representación fundamental y enteramente concreta, encontramos otros muchos dioses, con determinaciones más especiales. Herodoto dice que los sacerdotes enumeraban tres clases. De la primera nombra ocho dioses; de la segunda, doce, y de la tercera, un número ilimitado, entre los cuales se halla también Osiris. Estos son como particularizaciones de la unidad de Osiris. *Horus*, el hijo de Osiris, cierra la serie. Herodoto no explica la relación que existe entre la primera clase y la segunda; pero vemos que los dioses de las dos primeras clases son más abstractos que los pertenecientes a la última, es decir, a Osiris en su significación concreta. En la primera clase se encuentran también objetos naturales, por ejemplo, el fuego; pero este no es ya el fuego natural, sino *Pta*, en figura humana, y el arte humano de encender y utilizar el fuego (Hefaistos). Debemos mencionar también a *Knef*, Cronos, que es representado como Agatodemón[105], pero sin una figura determinada, pues también el Nilo es representado así; de suerte que lo que parece particularizarse vuelve a sumirse en la representación universal concreta. También la representación de los planetas y del cielo estrellado tiene importancia. Osiris, como curso natural del Sol, o año solar, es una divinidad del calendario; por él tiene lugar la división del año y él es, como sol, príncipe y guía de los rebaños celestiales. Distintas épocas del curso del año se destacan y se convierten en distintos dioses, por ejemplo *Ammán*, que representa la igualdad entre el día y la noche. Ammón es también el dios sapiente y dispensador de los oráculos; pero Osiris es considerado como el profeta fundador del oráculo de Ammón, como hijo del Sol. El sol parece, pues, aquí como su padre; pero Osiris es también el mismo sol. Pan, la fuerza de la naturaleza, la fuerza vital, Mendes, es distinto de Osiris; pero es también Osiris mismo, que así se manifiesta. Isis es la tierra, pareja del Nilo, es la luna, pareja del sol, es la naturaleza y la fuerza fecundante. Podemos destacar en Osiris un momento especial, el que se representa como *Anubis*, Hermes de los egipcios, que parece ser también el llamado Teuth o Thoth. Según Jámblico, los sacerdotes egipcios han dado, desde los tiempos más antiguos, el nombre de Hermes a todas sus invenciones; de

aquí que Eratóstenes [106] intitulase «Hermes» su libro, que trataba de toda la ciencia egipcia. Este dios es representado como acompañante de Osiris y se le atribuye la invención de las ciencias y de la escritura. La misma acción espiritual se atribuye a Osiris que a Anubis, la división del día en doce horas, la gramática, la astronomía, la agrimensura, la medicina, la música, etc.; es, además, el primer legislador, el iniciador de los ritos religiosos, fundador de santuarios, el que instituye la gimnástica y la orquéstrica; por último, ha descubierto el olivo. Mas a pesar de todos estos atributos espirituales, no es un dios del pensamiento, sino solamente de los distintos conocimientos humanos, a los que aparece prepuesto como su genio tutelar. Ligado a una existencia natural, el dios aparece con cabeza de perro, es el cinocéfalo, dios animalizado, que es adorado también bajo forma de estrella, el Can, Sirio. Es, por consiguiente, tan limitado en su contenido como sensible en su existencia. También aquí vemos la mezcla de lo espiritual y lo natural.

Lo espiritual, como tal, adquiere existencia en la actividad e inventiva humanas y en el orden práctico; hácese objeto de la conciencia en este modo limitado y determinado por sí mismo. Pero no como infinito y libre dominio de la naturaleza, sino como algo particular junto a los poderes naturales y como algo particular también por su contenido. Hemos visto, pues, que los egipcios han tenido dioses de las actividades y ministerios espirituales; pero los han limitado en su contenido y contemplado en símbolos naturales. Advertiremos en esta ocasión que así como las ideas y lo natural no están aquí separadas, así las artes y las técnicas de la vida humana, incluso la científica, han resultado desviadas, sin convertirse ni determinarse en un círculo inteligente de fines y medios. La *medicina*, la consulta sobre las enfermedades del cuerpo y, en general, el círculo de los dictámenes y resoluciones sobre las empresas de la vida (que entre nosotros están adscritos al espíritu, a la inteligencia y a la voluntad) estaban sometidos entre los egipcios a múltiples supersticiones de oráculos y artes mágicas, de influencias lunares y astrológicas. La astronomía era astrología; la medicina, magia principalmente astrológica. Todas las supersticiones astrológicas y simpatéticas proceden de Egipto. Los egipcios lo convertían todo en oráculo, mezclando la propia inteligencia con la opinión y creencia

en otros influjos. No hay que buscar entre los egipcios un libre reino de la ciencia; lo irracional e ininteligible están unidos con lo razonable. Los egipcios no han llegado a la conciencia libre. Es ridícula la afirmación de que los filósofos griegos habrían tomado de Egipto su sabiduría. Pitágoras estuvo en Egipto, pero no sabemos lo que haya sacado de allí. Y pues tenemos noticia de que enseñó a los egipcios a medir por la sombra de las pirámides su altura, es seguro que estos no estaban muy adelantados en geometría. Ni tampoco el mismo Pitágoras llegó al pensamiento libre, sino tan solo al número. Aunque admitiéramos que los egipcios tuvieron análogas filosofemas, deberíamos considerarlos como muy distintos de la posición en que se encontraba el pueblo.

La superstición ha sido para los propios egipcios un duro destino, del que aspiraban a librarse. Encontramos esta aspiración también entre los indios; pero los indios permanecen sumidos en la negación, en el suicidio. En cambio es propio de este espíritu africano el principio de soportar y vencer semejante dureza. Un impulso como este no puede permanecer en mera representación; impele a la producción y así hemos de considerar el espíritu egipcio como el trabajador, cuyas obras provocan todavía al presente nuestra admiración.

Nunca se llegará a dar una exposición completa y precisa de lo que se Huma la mitología egipcia. Resulta de lo poco que hemos dicho que las divinidades egipcias no se hallan tan individualizadas como entre los griegos por las obras de escultura, sino que estaban siempre unidas unas a otras. Hay que destacar dos lados extremos: la adoración de la vida, el culto a los animales, que ya hemos expuesto, y el reino de la muerte. Pasaremos a la consideración de este segundo extremo.

c) El culto de los muertos.—El culto de los muertos forma el extremo opuesto a la adoración abstracta de la vida que se manifiesta en el culto egipcio a los animales. Entre las obras de los egipcios, las dedicadas a los muertos son de lo más grandioso y sorprendente. Los egipcios han invertido también el sentido de lo muerto, lo pasajero, considerándolo como algo permanente. En las colinas de Tebas, que constituyen el borde del valle del Nilo, encuéntranse enormes cavernas con pasillos y cámaras, que las

momias halladas en ellas caracterizan manifiestamente como criptas; son mansiones subterráneas tan grandes como las mayores minas de la Edad Moderna, como una ciudad llena de habitantes. Además de estas excavaciones han causado el asombro de todos los siglos otras obras, las pirámides, maravillas del mundo, que estaban destinadas a sepulturas. Ya se sabía esto por los testimonios de Herodoto y Diodoro; las dudas de los modernos han sido destruidas por las investigaciones de las pirámides. Son estas enormes construcciones regulares rectilíneas, obras puramente intelectuales que, según se ha comprobado, encierran tan solo un cadáver. Hay que mencionar también el gran cementerio situado en la llanura de Sais, con sus muros y bóvedas. Singularmente notables son asimismo los sepulcros de los reyes. Belzoni ha abierto uno. La entrada estaba cerrada por un grueso peñasco; el acceso a través de la roca se extiende cosa de una legua, hasta donde ha llegado Belzoni, quien, no habiendo alcanzado el fin, sospecha que la salida se encuentra al otro lado de la colina. Belzoni ha fabricado un modelo en cera; la construcción es admirable, con bellos muros lisos y ricas esculturas. Se revela en todo esto la importancia que los egipcios dan al reino de Amenthes, al reino de los muertos. Este mundo subterráneo ha constituido uno de sus principales objetivos. ¿Cuál era su significación?

El hombre, una vez muerto, se ofrece desnudo de toda inesencialidad. La manera cómo los hombres se han representado la esencia del hombre puede conocerse en su representación de los muertos. Ahora bien, esa manera como un pueblo se representa al hombre esencial es su modo mismo de ser, su carácter.

Herodoto dice que los egipcios han sido entre todos los hombres los primeros en enseñar que las almas de los hombres son inmortales. Es este un pasaje muy notable. El culto de los antepasados entre los chinos y la concepción de una transmigración de las almas entre los indios podrían hacernos pensar que Herodoto ha hablado así por ignorancia. Mas para comprender la significación de sus palabras necesitamos ver claramente lo que significa la creencia de que el alma es inmortal.

Todos los pueblos han tenido algunas representaciones de la inmortalidad del alma; pero esta creencia admite tantas determinaciones

distintas que debemos examinar bien si lo que nosotros entendemos por tal creencia concuerda con estas determinaciones. No se trata, por ejemplo, de una mera veneración a los muertos. La inmortalidad del alma debe significar que el alma es algo distinto de la naturaleza, que el espíritu existe independientemente por sí. Lo meramente natural se presenta particularizado; depende absolutamente de otra cosa y tiene su existencia en otra cosa. La inmortalidad empero expresa que el espíritu es infinito en sí mismo. Esta representación se encuentra por primera vez en los egipcios. Lo oriental no concede al individuo ninguna libertad; el sujeto no puede ser, por tanto, un sujeto infinitamente libre y existente por sí. Entre los chinos el hijo atribuye todo lo que tiene a sus antepasados, los cuales resultan así ennoblecidos. Pero la inmortalidad del alma significa que lo interior es infinito por sí; lo inmortal ha de ser precisamente esta interioridad, este secreto, al que las honras temporales ya no pueden alcanzar. El emperador no puede honrarlo concediéndole condecoraciones; y en esto vemos que la inmortalidad del alma, del ser por sí íntima y absolutamente libre, no era conocida de los chinos. Lo supremo para los indios era el pasar a la unidad abstracta, a la nada; en cambio el sujeto, cuando es libre, es infinito en sí. El reino del espíritu libre es, por tanto, el reino de lo invisible, que se presenta a los hombres por primera vez como el reino de lo que muere, a los egipcios como el reino de los muertos y a los griegos como el Hades. Aun en el Antiguo Testamento son tan débiles las huellas de la creencia en la inmortalidad que tampoco aquí brilla la conciencia de la verdadera infinitud del sujeto. La familia es lo permanente para los judíos; el problema consiste en que la familia se conserve sobre la tierra, no el individuo. Mas lo supremo es el ser absoluto de la individualidad espiritual.

Entre nosotros la creencia en la inmortalidad se determina esencialmente en la creencia de que el alma tiene un fin eterno, totalmente disintió de su fin finito y, por ende, un valor infinito. Esta superior determinación constituye el interés de la creencia en la perdurabilidad del alma. Los egipcios no han tenido esta conciencia de un fin superior. Lo que les ha preocupado ha sido conservar el cuerpo del hombre, asegurar su duración después de la muerte; y lo han conseguido. Pero cuando la inmortalidad se toma en un sentido superior, el cuerpo es lo superfluo,

aquello a que se tributan honras, porque ha sido cuerpo de un hombre, pero que no importa conservar. El proceder de los egipcios prueba que su concepto de la inmortalidad no era todavía elevado. Cuando nosotros decimos inmortalidad, pensamos en la eternidad del alma; esto es lo superior, el valor infinito del alma, destinada a la bienaventuranza. Los egipcios no se han representado el espíritu por sí como lo esencialmente eterno. Dice Herodoto que cuando moría una persona, las mujeres recorrían la ciudad plañiendo y ululando; pero no dice que hablaran de la inmortalidad y que encontraran en esta representación consuelo y paz. La consecuencia de la creencia en la inmortalidad es, entre nosotros, la moralidad; esta consecuencia no se encuentra entre los egipcios. Después de haber tributado a los muertos las honras de la conservación, los egipcios parecen satisfechos; no les rinden adoración como los chinos. En China el individuo mismo no vale nada, sino solo sus padres; y entre los judíos los hijos están obligados a honrar a sus padres. Herodoto refiere además que en los banquetes colocaban los egipcios retratos de los muertos, pero no como recuerdo de la naturaleza íntima y superior, sino con la advertencia: come y bebe, que serás igual a esos. Era, pues, una mera invitación al goce sensible del presente.

Por otra parte ese elemento superior que parece llevar consigo la representación de la inmortalidad queda trastocado en seguida por la creencia en la *transmigración de las almas*, la metempsicosis. Si bien los egipcios se representaban el alma como inmortal, este alma debe tomarse solamente en el sentido del átomo abstracto, de lo uno. Lo inmortal no tenía aún para ellos el concepto del espíritu concreto. Los egipcios conocieron lo inmortal tan solo como algo concretamente particularizado. Pero esto no basta para el concepto del espíritu. Lo concreto mismo es para ellos algo externo. El alma no es para ellos lo abstracto espiritual, lo uno, que tiene en sí verdadera vida; sino que el alma solo tiene determinada vida por cuanto está unida con un cuerpo animal. Los egipcios se han imaginado el alma (que era para ellos este átomo abstracto) como perviviendo; pero no en una existencia universal, sino en una existencia particularizada. Hanse representado esto en el sentido de que el alma pasa a un cuerpo animal; no se la imaginaban, pues, como infinita en sí y por sí. Así como el cuerpo se

hace eterno con el embalsamamiento, así también las almas subsisten, pero como almas abstractas; existen en otro cuerpo, en el cuerpo de un animal, pero no viven espiritualmente. No sabe nada del alma como espíritu, no sabe nada del alma humana quien se represente que el alma pueda actuar en el cuerpo de un animal. Aristóteles habla también de esta representación, según la cual el alma humana podría morar en un cuerpo animal; y la rechaza en pocas palabras. Todo sujeto, dice, tiene un órgano peculiar para su actividad, como el herrero o el carpintero para su oficio; de igual modo el alma humana tiene su órgano peculiar y un cuerpo animal no puede ser su cuerpo. Un alma humana solo puede animar un cuerpo humano, sin que por ello sea necesario tener la representación de que el alma sea una cosa, que ocupe un lugar determinado en el cuerpo humano. Pitágoras dio entrada en su doctrina a la transmigración de las almas; pero esta creencia encontró escasa acogida entre los griegos, que se atenían a lo concreto. Los indios tienen también una representación turbia de esto, puesto que para ellos lo supremo es el tránsito a la sustancia universal. Pero entre los egipcios el alma, el espíritu, es por lo menos algo afirmativo, aunque abstractamente afirmativo.

El periodo de la transmigración estaba calculado en tres mil años; decían, sin embargo, que un alma que permanece fiel a Osiris no está sometida a semejante degradación, pues tal la consideraban.

Es sabido que los egipcios embalsamaban sus muertos y les daban de este modo una duración tal, que se han conservado hasta el día de hoy, y aún pueden subsistir así varios milenios. Ahora bien, esto no parece responder a su representación de la inmortalidad, pues si el alma subsiste por sí, la conservación del cuerpo resulta indiferente. A esto cabe oponer que, cuando se sabe que el alma sobrevive, hay que tributar honras al cuerpo, su antigua morada. Los parsis depositan los cuerpos de los muertos en lugares abiertos, para que los devoren las aves; pero creen que el alma se disipa en lo universal. Quien crea en la pervivencia del alma habrá de considerar el cuerpo como, por decirlo así, perteneciente a esta pervivencia. La momia hace perdurar al muerto; por eso era el cuerpo conservado. Pero si se dice que era creencia popular la de que el alma perdura en el cuerpo mientras el cuerpo permanece incorrupto, esta moderna representación es

totalmente necia y antihistórica. Por lo demás, justamente el hecho de que los egipcios trataran de proporcionar luenga duración al cuerpo revela que no conocían la verdadera inmortalidad. Y aun mucho más prueba esto su infinito aprecio de lo mortal, de lo particular, pues para la verdadera inmortalidad la conservación del cuerpo es, como queda dicho, totalmente inesencial. Entre nosotros la inmortalidad del alma es lo supremo; el espíritu es eterno en sí y por sí; su destino es la eterna bienaventuranza.

Por lo dicho anteriormente sobre las construcciones para los muertos se ve que los egipcios y especialmente sus reyes se preocupaban en vida de construirse una tumba y de dar a su cuerpo una morada perdurable. Es notable la práctica de rodear al muerto con lo que necesitara para las ocupaciones de su vida; por ejemplo, al artesano con sus instrumentos. Las pinturas sobre el sarcófago representan la ocupación a que el muerto se había dedicado; de suerte que podemos conocer al muerto en la particularidad de su clase y de su profesión. Se han encontrado además muchas momias con un rollo de papiro debajo del brazo; esto fue considerado antes como singular tesoro. Estos rollos contienen múltiples representaciones de los trabajos de la vida y a veces escritos redactados en lenguaje demótico; estos escritos han sido descifrados y se ha descubierto que son todos títulos de propiedad de inmuebles y otros documentos semejantes, en los cuales todo está indicado con la mayor exactitud, incluso los pagos que debían hacerse a la cancillería. Lo que un individuo había adquirido en su vida le acompañaba en el documento después de su muerte. De este modo los monumentos nos ponen en situación de conocer la vida privada de los egipcios, como conocemos la de los romanos por las ruinas de Pompeya y Herculano.

Después de muerto el egipcio era juzgado. Una escena capital en las representaciones de los sarcófagos es el juicio de los muertos: un escriba, a su lado Osiris y detrás Isis con la balanza, mientras el alma del difunto permanece delante en pie. Esto parece indicar la representación de que en el mundo de los muertos existe un imperio y un derecho, un libre reino de los espíritus. Pero sabemos por otros datos históricos que, a la muerte de un rey y también de algunas personas privadas, este juicio era pronunciado por los vivos. Se leía en público la biografía del difunto y todos tenían derecho a

criticarla. Se ha descubierto un sepulcro regio muy grande y arreglado muy cuidadosamente; en los jeroglifos está borrado el nombre del personaje principal y en los bajorrelieves y pinturas falta la figura capital; esto se ha explicado diciendo que en el juicio de los muertos le habría sido negada al rey la honra de ser eternizado de este modo. Estos juicios de los muertos no deben hacernos pensar, por tanto, ni en Minos, ni en el juez celestial de los espacios. Son los vivos quienes pronuncian el juicio. La representación de Osiris como juez se explica porque él es quien, como inventor de las artes, ha dado a los hombres las leyes civiles. El juicio espiritual sobre el carácter y el valor de un individuo está representado abstractamente bajo la forma de Osiris.

En el carácter egipcio hemos visto reunidos, hasta aquí, lo espiritual y lo natural. Ambos elementos conservan empero su independencia y repugnan la unión; y, sin embargo, están unidos. Lo natural, sin dejar de ser un todo por sí, se trasfunde en lo vivo; y este queda rebajado al rango de signo. En la inmortalidad vemos la conciencia de una modalidad del espíritu superior; pero también los aspectos ya señalados de la falta de libertad y del particularismo. La contradicción, el enigma, el problema, tal es aquí el contenido. Necesariamente en la conciencia subjetiva, que tiene este contenido, no puede existir una tranquila representación del mismo. Esta conciencia es por fuerza la absoluta fermentación, el impulso, la contradicción, el absoluto intento y conato de salir fuera de sí misma, de buscar aire para librarse de la opresión, de hacer lo interno externo y lo externo interno. Esto nos conduce a hablar del arte egipcio.

5. *El arte egipcio*

Para los egipcios el arte era una necesidad esencial. El arte resulta con necesidad del espíritu egipcio. En un pueblo que se halla sumido todavía en la naturaleza, como sucede en conjunto con el espíritu oriental; en un pueblo en que lo natural tiene la preponderancia, el arte, si existe, solo puede producir monstruos sin espíritu. Para que el arte pueda surgir es menester que se añada la facultad de adquirir conciencia del espíritu. Pero

no cabe arte allí donde el espíritu es conocido como lo uno abstracto; lo uno es aprehendido solo con el pensamiento abstracto y la con ciencia de lo uno solo puede darse en la interioridad. Las religiones judía y mahometana no admiten obras de arte; en estas religiones el arte no solo es insuficiente, sino que precisamente porque el objeto es aquí un objeto indeterminado, invisible e informe, un objeto aprehendido en el pensamiento, el arte resulta pecado. En la religión cristiana, religión del espíritu, puede aparecer el arte; pero el arte es aquí indiferente, porque no es el único modo en que el espíritu puede representarse a sí mismo. El arte religioso, el arte supremo, no puede ser considerado en toda su gravedad allí donde el espíritu se representa a sí mismo espiritualmente. Tal sucede entre los protestantes. El arte cae en el centro del proceso espiritual. El arte es conciencia de lo espiritual; pero lo espiritual no alcanza aún en el arte la forma de lo espiritual mismo, sino que su representación empieza siendo reproducida de un modo exterior. Lo exterior ha de revelarse como espiritual y, por tanto, tiene que ser modificado, rehecho, producido por el espíritu. Un producto del espíritu es algo elaborado por el espíritu. Mas cuando lo espiritual alcanza una forma superior y más adecuada en la conciencia; cuando es un espíritu libre y puro, el arte resulta ya superfluo. Pero mientras el espíritu permanece adherido a la naturaleza, también está adherido a la conciencia y necesita, por tanto, la modalidad natural de la intuición, una imagen exterior, que sea expresión del espíritu; solo esta imagen es entonces producto del espíritu. Por esta razón, en la forma que está situada ahora ante nosotros, en el espíritu egipcio, el arte es la forma necesaria de la conciencia, la manera como el espíritu se conoce a sí mismo y se hace una representación de sí mismo.

Entre los egipcios el arte es, por tanto, una necesidad esencial. Mas todavía no puede ser un arte puro, bello, verdaderamente clásico, porque lo espiritual no está todavía aprehendido en principio como verdaderamente espiritual, sino que se afana por hacerse libre, en lucha con lo natural. Esta fermentación del contenido existe también en la conciencia subjetiva y, por tanto, en su exteriorización; ella es la que ha engendrado el arte egipcio. El espíritu que permanece adherido a la intuición de lo natural y es en ella un espíritu impulsivo y creador, trastoca la intuición inmediata y natural, por

ejemplo, del Nilo, del sol, etc., y la convierte en productos en los cuales participa el espíritu; es, como hemos visto, un espíritu simbolizador, y, por serlo, tiende a apoderarse de estos simbolismos y a traerlos a su presencia. Cuanto más oscuro y enigmático es para sí mismo, tanto mayor es su afán por trabajar en librarse de la opresión y elevarse a la representación objetiva.

El material en que este espíritu se hace su representación no puede ser otro que el material sensible y natural; y de esta suerte el espíritu aparece como el *artesano* que se graba a sí mismo en la piedra y saliendo de la subjetividad se viste con la objetividad externa, se esfuerza por hacerse objetivo. Lo que sabemos de los egipcios por ellos mismos, aquello en que los egipcios dan testimonio de sí mismos, es la arquitectura y la escultura. Lo característico del espíritu egipcio es el presentársenos como un grandioso artesano que siente en sí el afán de producirse, pero que no pudo contentarse con lo inmediato, con lo sensible, con el sol, con la luna. No busca la pompa, ni el juego, ni el placer, etc., sino que le impulsa el afán de comprenderse, y no tiene otro material ni terreno en que conocerse y realizarse sino esta submersión en el trabajo de la piedra. Admiramos el poder de este impulso en sus obras de arte; nos asombra ver hasta dónde han llegado los egipcios en el dominio y movimiento de las masas naturales. La inteligencia mecánica está desarrollada entre ellos en sumo grado. Se ha hecho en los tiempos modernos mucho ruido con el envío del obelisco a Roma y de la cabeza de la esfinge a Inglaterra; pero estas son pequeñeces, comparadas con los trabajos de los egipcios.

Este afán de objetividad no puede saciarse nunca; ni nunca se acaba. Lo que el espíritu egipcio expone en sus obras no es el contenido, que es claro por sí, sino un enigma que es enigma para él mismo. Egipto inscribe en la piedra sus enigmas, los jeroglifos. De esta suerte vemos que las formas que ha grabado en la roca son en primer lugar los jeroglifos propiamente dichos, con los cuales se hallan cubiertas paredes enteras; estos tienen más bien una relación con la representación subjetiva y están destinados a la exteriorización en el lenguaje. Pero, en segundo lugar, vemos otros jeroglifos, las ingentes obras de la arquitectura y escultura, que cubren todo Egipto. A pesar de los grandes descubrimientos hechos en los últimos

tiempos, todavía no hemos progresado mucho en la comprensión de los jeroglifos; pero las obras mismas literarias habrían permanecido siempre enigmáticas para nosotros; nunca las habríamos podido entender claramente. Debemos considerar esas grandiosas y atrevidas obras del arte egipcio como las hazañas de los egipcios. Otros pueblos nos ofrecen manifestaciones que han conducido a diferentes resultados; la obra de sus esfuerzos es, por ejemplo, la conquista de otros pueblos. Pero las obras de exterminio solo subsisten en el recuerdo. En la guerra de Troya, cien mil hombres han trabajado durante diez años; lo único que han hecho ha sido aniquilarse las dos partes. La obra de los romanos consistió en sojuzgar los pueblos; esta obra costó millones de vidas humanas. Los egipcios, por el contrario, han dejado obras de índole positiva: un poderoso y grandioso mundo de obras artísticas que, aun cuando parcialmente están en ruinas, se revelan imperecederas. Estas obras son de la mayor grandiosidad; a Herodoto las obras de los griegos le parecían mezquinas, comparadas con las de los egipcios, especialmente con el Laberinto. En realidad son mayores y más asombrosas que todas las demás del mundo, que todas las obras de la edad antigua y de la edad moderna.

El espíritu en fermentación, que necesariamente no ha llegado a la claridad, pero aspira a ella, representa la unión violenta que el espíritu todavía no conoce en su conciliación, ni sabe traer a su presencia. Vemos el mayor esfuerzo y la mayor inteligencia en lo mecánico, contrastando con el hirviente y rudo contenido producido en ella. Estos extremos se presentan aquí enlazados: la naturaleza, el espíritu natural sumido en la naturaleza, y el espíritu que lucha por emanciparse y se revuelve contra el yugo. La unión de estos dos momentos no es aquí como en la anterior esencia oriental; aquí la unión no es tal y como el intelecto la percibe cuando habla y oye hablar de la unidad entre el espíritu y la naturaleza. Tampoco es aún la verdadera unidad que, empezando en el mundo griego, culmina en el cristianismo; no es aún la libertad espiritual, para la cual lo meramente sensible y natural es solo obra del espíritu, el material y terreno para que el espíritu se manifieste. Lo egipcio está en el medio entre la primera unidad, unidad oriental, y el idealismo, unidad de lo espiritual. Ambas partes se hallan en independencia; pero en una independencia abstracta. Ahora tenemos ante

nosotros la unidad en fermentación; en esta, la verdadera unidad es solo sospechada, representada como enigma y problema.

6. *El carácter del pueblo egipcio*

Por lo dicho hasta aquí vemos que el egipcio está, por una parte, estúpidamente hundido en la naturaleza, atormentándose y produciéndose en enigmas; pero es por otra parte una fuerza espiritual que presenta, gracias a su inteligencia y destreza, grandiosos aspectos, aunque sin llegar, mediante esta exterioridad, a la intimidad propia. El primer aspecto es la lucha del espíritu por su liberación; la hirviente unión de los extremos se manifiesta en el arte, donde la fantasmagoría se expresa con técnica intelectual. El mismo carácter intelectual y reflexivo se acredita, por una parte, en la policía del Estado y en el gobierno, donde existía un orden fijo y determinado y reinaban la sensatez y la uniformidad en las costumbres y las acciones, y se alía por otra parte con una poderosa inteligencia, que por sus propias fuerzas vence la naturaleza, la parte física de la comarca. Los egipcios se han fabricado, como los holandeses, un país artificial y han erigido en él ciudades rodeadas de diques contra las inundaciones del Nilo. Egipto poseía 20.000 poblaciones en los tiempos de Amasis, según los datos de Herodoto.

Egipto constituye el tránsito, de lo oriental a lo occidental; por tanto, debemos considerar aquí la relación entre estos contrarios. Por una parte encontramos aquí el culto de la naturaleza, abigarrado y grosero, como en África; por otra parte vemos su desviación, el simbolismo, la transformación de lo natural en algo espiritual. La transformación del animal, del sol en Dios, es una transformación que se realiza de modo inconsciente e inmediato. Esta desviación es una actividad, una producción de obras, en las cuales se halla expresada la transformación misma. Frente a este hervor y agitación, a este minado de la objetivación, álzase la subjetividad del individuo egipcio, que se emancipa de todo esto. Es difícil exponer el carácter egipcio, porque encierra una enorme contradicción. El pueblo se muestra santo y religioso en todas sus obras y, sin embargo, los

individuos son apasionados, ladinos, rebeldes a toda coacción exterior. Egipto se parece a una masa en fermentación; de la cual empero no sale nada.

Herodoto y Diodoro y los demás antiguos, que han hablado de los egipcios, dan de ellos el más favorable testimonio. Los eleos, en Herodoto, llaman a los egipcios los más sabios (λογικώτατοι) de los hombres. Vemos, pues, en ellos una vida de curso tranquilo, ordenado, razonable, satisfactorio. Pero si consideramos su religión, quedamos sorprendidos por el contraste del extraño, abigarrado y grotesco espectáculo que vemos. Se nos presenta aquí un espíritu lleno de agitación, enormemente impulsivo y tormentoso, que se arroja a los contrarios del modo más violento. Por un lado nos llena de admiración la estupidez africana; por otro, el intelecto reflexivo, el orden razonable y las admirables obras del arte bello, especialmente de la arquitectura.

Si de esta suerte la inteligencia resalta con sus propias fuerzas de modo absoluto y determinado, también por otra parte lleva en sí su contrario, la superstición y la extrema sensualidad. La fuerza trastroca lo finito, no llega a transformarlo en alguno universal, espiritual, en algo que se manifieste libre, sino que solo induce a los egipcios a verterlo en otra particularidad, a trocar una representación sensible por otra. En esto consiste el carácter de la sujeción a los fines particulares. La fuerza de lo particular y su transformación, la prudencia y firmeza espirituales, permanecen definitivamente sumidas en lo particular y sólidamente ligadas a lo particular. La sensibilidad ata al hombre a las particularidades, lo abandona a su particularidad; y esto es la superstición. Herodoto dice que los egipcios son los más razonables de los hombres, aunque tiene ante sí los más rudos estallidos de la sensualidad, obras y mitos fantásticos. Así es como encontramos en Egipto lo natural abstracto, el culto a los animales, el goce de la vida, los rasgos de la más violenta y grosera sensualidad africana. Herodoto refiere que, estando él en Egipto, una mujer cometió sodomías en una plaza pública con un macho cabrío, que representaba a Mendes. Juvenal cuenta que los habitantes de Denderah, en el furor de la lucha, mataron a un hombre de Ombos y bebieron su sangre (Sátira XV). Burckhardt[107] refiere cosas análogas de las tribus beduinas. Los egipcios no pueden concebir al

hombre tal como es después de la muerte; no pueden concebirlo como un espíritu libre, sino que la naturaleza animal, como tal, es para ellos la que corresponde a la esencia humana.

Podríamos, por lo anterior, representarnos a los egipcios muy tristes, sombríos y angustiados; pero la realidad no es así. Si la muerte les preocupaba tanto en vida, podría creerse que su estado de ánimo era triste. Pero el pensamiento de la muerte no difundía entre ellos compunción alguna; era más bien, como hemos visto, una invitación a gozar de la vida. Winckelmann cree que eran melancólicos (*Historia del Arte*, tomo II, capítulo I). Por el contrario, nosotros vemos en ellos, como ya hemos dicho, una enorme fermentación, una impulsividad e impetuosidad, que se desahogan en obras. De aquí el contraste entre la sensatez de la vida pública y la extraordinaria e hirviente agitación de su conducta privada. Particularmente eran osados, ladinos, razonadores, joviales. Los extremos de la osadía y la autonomía de la inteligencia se encuentran también en eso que se llama propiamente la relación privada. Aquí viene bien lo que Herodoto nos refiere de Amasis, a quien describe como un monarca humorista, que no respetaba siempre la dignidad del trono. Por su habilidad, su astucia y su ingenio, habíase elevado desde una clase muy baja hasta el trono y probó, según Herodoto, en toda ocasión el agudo entendimiento de que disponía. Por la mañana estaba en el tribunal, oyendo las quejas del pueblo; por la tarde se entregaba a los banquetes y a la vida de los placeres. A los amigos que le censuraban por ello y le aconsejaban que se consagrase todo a los negocios públicos, respondía: «Cuando el arco está siempre tenso acaba por hacerse inservible o romperse.» Viendo que los egipcios no le respetaban mucho, a causa de su ínfimo origen, mandó hacer con una copa de oro la imagen de un ídolo al que los egipcios testimoniaban gran veneración. En este les mostró luego su propio ejemplo. Herodoto refiere además que, cuando Amasis era un particular, se pasaba la vida muy a gusto en las tabernas y que, cuando se le acababa el dinero, lo robaba. Egipto es el primer país en donde encontramos tal contraste entre el espíritu vulgar y la aguda inteligencia de los reyes; este contraste es característico de un rey egipcio.

Herodoto refiere también la conquista de Egipto por Cambises. Esto le da ocasión para hacer resaltar un rasgo peculiar del carácter egipcio. Amasis atrajo sobre sí la cólera del rey Cambises del siguiente modo. Ciro había pedido a los egipcios un oculista, pues ya entonces tenían gran fama los oculistas egipcios, muy necesarios en Egipto a causa de las muchas enfermedades de los ojos que padecían los naturales. Este oculista, para vengarse de que le hubieran enviado fuera de su país, aconsejó a Cambises que pidiera la hija de Amasis, sabiendo que Amasis, o sufriría mucho dándola o atraería sobre sí la cólera de Cambises si la rehusaba. Amasis, no queriendo dar su hija a Cambises, porque este la pedía para concubina (pues la esposa legítima debía ser persa) le envió, bajo el nomine de su hija, a la de Apries. Cambises descubrió más tarde el engaño y se enfureció tanto que marchó contra Egipto. En la conducta de Amasis observamos, por una parte, la solicitud por conservar el honor de su hija, y, por otra parte, la desaprensión con que por engaños pretende conseguir el fin particular que se propone.

Singularmente significativa es una historia que Herodoto dice haber oído contar a los sacerdotes y en la cual no podemos desconocer la inteligente persecución de los fines particulares, como tampoco la osadía y la reflexión con que los egipcios fijan sus fines y apartan todo obstáculo. Es la historia del tesoro de Rampsinitos, que está en el segundo Libro de las *Historias* de Herodoto. El arquitecto de este rey, en su lecho de muerte, había revelado a sus hijos que, preocupado de asegurarles el porvenir, había colocado en el tesoro del rey, construido por él, una piedra de tal modo que podía quitarse y ponerse fácilmente. (Pausanias cuenta la misma historia de una piedra separable en un tesoro griego.) Esta profunda infidelidad, cometida con el fin particular de proveer al porvenir de sus hijos, es genuinamente egipcia. Los hijos utilizan, pues, el acceso secreto a la cripta y se apoderan del oro. El rey, que nota el robo, manda poner trampas en el tesoro, para coger a los ladrones. Uno de los hijos cae en la trampa y, desesperando de su salvación, provee a la del hermano, haciendo que este le corte la cabeza. Esta aberración es tan consecuente como temible es el fruto de una inteligencia sin escrúpulos, que comprende y realiza lo necesario al fin finito que se propone. El rey, para descubrir y prender al otro ladrón,

manda colgar el cadáver decapitado en una plaza pública y encarga a un destacamento de observar si alguno de los transeúntes muestra dolor por el muerto. El hijo superviviente cuenta a su madre lo que ha pasado, y esta, indignada al saber que la honra del sepulcro va a serle rehusada a su difunto hijo, manda a su hermano que ponga por obra todo lo necesario para librar al muerto de la ignominia, pues de lo contrario ella lo descubrirá todo al rey. El hijo consigue con astucia emborrachar a los guardianes; roba el cadáver y por burla afeita además la mejilla derecha a los soldados ebrios. El rey, más indignado aún por el éxito del nuevo engaño y deseoso de capturar al sagaz ladrón, entrega a su hija (esto mismo hace también Cheops para reunir el dinero necesario para las pirámides) a todo el que cuente a esta cuál ha sido la acción más astuta y más criminal de su vida. El taimado ladrón se presenta y refiere su hazaña a la hija del rey; mas cuando esta quiere detenerle y llama a los centinelas, él la da la mano y el brazo del hermano muerto, que la princesa coge, mientras el ladrón huye. Entonces el rey le promete total perdón y la mano de su hija; el ladrón se presenta y recibe por esposa a la hija del rey, a la que, sin embargo, ya había poseído.

La particularidad de los fines queda aquí perfectamente afirmada. La historia es por un lado fantástica, y por otro revela una total sumisión a una pasión sola, sin otras reflexiones. La ausencia de toda probidad, de toda moralidad general, va aquí implícita; los fines particulares son aquí perseguidos siempre y con una astucia sin escrúpulos y sin vacilaciones. Al leer esta historia figurábaseme leer un cuento de las *Mil y una noches*, colección que encierra justamente historias fantásticas de esta índole, en donde faltan en absoluto los principios morales universales y en donde la osadía de la inteligencia y la correspondiente consecuencia en la acción alcanzan siempre su fin. No hay ningún rasgo de sensibilidad; la mayor crueldad y dureza se unen a la más rigurosa consecuencia del intelecto. El escenario es Bagdad, pero un Bagdad habitado por magos y genios, cuya patria es África y que se trasladan también a esta comarca. El origen de estas historias no debe, pues, buscarse solamente en aquella fastuosa corte, ni tampoco entre los árabes; los seres fantásticos de estas historias no solo no son opuestos a los egipcios, sino que pueden atribuirse a estos. El mundo

de los árabes es un mundo totalmente distinto de esta fantasmagoría y de esta magia.

La semejanza de estos cuentos árabes con las historias egipcias es muy notable, y el barón de Hammer[108] opina que los cuentos de las *Mil y una noches* no son de origen árabe, sino egipcio; no se advierte en ellos ninguna huella de carácter árabe, que tiene pasiones e intereses mucho más simples: el valor, el amor, el caballo, la espada. Un francés que goza de gran autoridad, Galland[109], los ha supuesto oriundos de la India; pero se necesita conocer muy poco el carácter indio para encontrarlo en estos cuentos.

Los contrastes más enormes se dan precisamente en el carácter de los egipcios. Frente a la profunda gravedad en lo religioso, el individuo egipcio se muestra alegre y astuto, mofándose frívolamente de todo lo religioso; y esta mezcla de lo más heterogéneo es el enigma que los egipcios nos dan a resolver. Este enigma se halla en todas sus obras; constituye su propio espíritu. Cerramos nuestra exposición de Egipto con este rasgo que representa para nosotros el carácter egipcio. Si comparamos el carácter de los egipcios con su estado religioso y político y con su ímpetu infinito para el trabajo, encontramos una misma determinación, a saber: el elemento abstracto inmortal de la individualidad, el elemento fijo de la individualidad, pero que no es todavía nada concreto y que, al aspirar a serlo, se sumerge en lo particular y por tanto se afianza, por decirlo así, en la animalidad, y así lo osa todo para su fin particular y todo lo trastoca sin quedar sujeto a nada. Encerrado en sus particularidades, muévese con un impulso infinito dentro de ellas y se lanza de la una a la otra. Esta fuerza del alma egipcia no está aún dirigida a lo universal; por esto no se ha conocido a sí misma. Pues el alma consiste simplemente en esto: que conocerse es hacer de sí misma su propio contenido. Este espíritu no se eleva a lo universal y superior —pues está ciego, por decirlo así, para ello— ni tampoco se recluye en su interioridad y vive para sí. Pero en esta sujeción se revela a la vez libre y osado; hace símbolos con lo particular y es ya dueño de lo particular. En esta lucha del espíritu, este es ya en sí señor de la particularidad, pero todavía no lo es por sí. Esta particularidad espera a ser establecida idealmente. Es ya ideal en sí; el espíritu egipcio *anula esta*

particular sujeción, pero solo a fin de usarla para otra sujeción. Este espíritu no tiene aún por fin el resultado positivo de su trabajo. Ahora bien, trátase de poner idealmente la particularidad que en sí es ya ideal en Egipto; trátase de aprehender lo universal mismo, que ya es libre en sí. Esto debe producirse en la forma del espíritu sereno y libre. Tal es el espíritu de Grecia.

7. *El tránsito al espíritu griego*

Cuenta Platón (Timeo, 22) que un sacerdote egipcio decía que los griegos eran eternos niños. Nosotros podemos decir, a la inversa, que los egipcios son los fuertes e impetuosos adolescentes que solo se convierten en jóvenes mediante la forma ideal, mediante la claridad sobre sí mismos. El espíritu oriental es la unidad sumida en la naturaleza; pero los egipcios ya revelan la imposibilidad de permanecer en lo natural. El indio observa una conducta meramente negativa; huye de la naturaleza. El egipcio le da vueltas. El egipcio es el problema. Sin problema, no hay solución; pero cuando se ha encontrado el problema, la solución está dada con él y solo falta que surja la forma de la universalidad. Al espíritu egipcio se le ha hecho imposible mantenerse en la unidad natural de la sustancia. La áspera naturaleza africana ha despedazado aquella unidad y ha encontrado el problema cuya solución es el espíritu libre.

Quizá sea interesante considerar las alusiones históricas que indican cómo la conciencia de los egipcios se ha representado su espíritu en la forma de un problema. El lugar en donde podemos ver esto expresado más claramente es la célebre inscripción sobre la cortina del santuario de la diosa de Sais, Neith, en quien los griegos reconocían a su Palas. Allí se dice: *Yo soy lo que existe, lo que existió y existirá. Ningún mortal ha levantado mi velo*. Aquí se expresa algo que suele considerarse como una sentencia fija para toda la eternidad, como si lo interior, la ver dad de la naturaleza, o sea, el espíritu, no pudiera ser conocido. Esta sentencia empero lo es solo para los egipcios y solo expresa el espíritu egipcio. El texto citado se encuentra en Plutarco. Proclo añade: *El fruto por mí*

engendrado es Helios. Con lo cual queda encontrada la solución: lo interior y oculto engendra lo claro, lo que para sí mismo es claro, el sol espiritual. Este volverse claro para sí mismo es, empero, el espíritu Neith, la escondida deidad de la noche, en cuyo honor se celebraba la fiesta de las lámparas (la candelaria, la fiesta de los faroles) —se podrían referir a la noche todos los predicados que se le adjudicaban— es la madre de Helios, del sol o de la luz, tal como ha surgido entre los griegos y aparece en Apolo. Ahora bien, la inscripción sobre el templo de Apolo en Delfos decía: *Hombre, conócete a ti mismo*. Apolo no es meramente el dios del sol, sino el dios de la sabiduría, y el espíritu griego se revela en este rasgo de que Apolo ordene al hombre tener conciencia de sí mismo. No se puede expresar el carácter del espíritu egipcio, su relación con el griego y el espíritu griego mismo más brevemente que en las palabras indicadas.

El dios de la sabiduría enuncia como mandamiento supremo que el espíritu se comprenda a sí mismo. Con lo cual no quiere expresar el conocimiento vulgar del hombre, consistente en que cada cual conozca sus particulares inclinaciones, sus caprichos, sus debilidades y particularidades. Lo que el hombre debe conocer es su interior, lo espiritual. No se trata de que el hombre particular conozca su particularidad, sus flaquezas y errores, sino de que el hombre en general se conozca a sí mismo. Los griegos han llegado a esa conciencia de lo espiritual; lo que se quedó en problema para los egipcios, ha sido logrado por los griegos en el conocimiento de que el hombre se conoce a sí mismo, conoce su esencia, esto es, el espíritu. En el espíritu griego lo humano se expone en toda su claridad y desarrollo. El enigma está aquí resuelto; y la oposición de los griegos frente al espíritu egipcio queda así totalmente expresada.

Un tránsito de lo egipcio a lo griego está indicado en las tradiciones que cuentan que Palas llegó de Egipto a Grecia y que el origen de los atenienses se deriva de Egipto (Cecrops). Pero donde encontramos este tránsito hermosamente expresado es en la leyenda de *Edipo*. Una esfinge, la propia figura egipcia del enigma, apareció en Tebas proponiendo un enigma en estas palabras: «¿Qué es lo que por la mañana anda a cuatro pies, al mediodía en dos y por la tarde en tres?» El griego Edipo resolvió el enigma y precipitó de la roca a la esfinge, respondiendo que era el hombre. Y es

exacto. El enigma de los egipcios es el espíritu, es el hombre, es la conciencia de su peculiar esencia. Pero esta antigua solución de Edipo, que se revela así como sabio, está emparejada con la mayor ignorancia sobre sí mismo y sobre lo que hace. El orto de la claridad espiritual en la antigua estirpe regia se halla enlazado todavía con horrores nacidos de la ignorancia. Es la antigua soberanía patriarcal para la cual el saber es algo heterogéneo; por eso este gobierno queda deshecho. El saber se purifica por medio de las leyes políticas; inmediatamente, trae la desgracia. La conciencia, para convertirse en verdadero saber y en claridad moral, necesita darse una forma mediante las leyes civiles y la libertad política y reconciliarse con el espíritu bello.

Este tránsito implica el tránsito del Oriente al Occidente. En el espíritu griego, los distintos elementos del espíritu oriental se compenetran en una unidad concreta. En China, el hombre no es algo hasta que ha muerto; en la India, hasta que se niega, hasta que, como un muerto espiritual o viviente, se sume en Brahma, en el estado de la inconsciencia. El brahmán solo es independiente de un modo meramente natural, por nacimiento; no hay, pues, en la India variación, ni progreso: el hombre no es libre, hace abstracción de su libertad. En Persia vemos el orto de la luz en el espíritu del hombre; domina la particularidad de los hombres; pero hay determinaciones naturales que son consideradas como algo absoluto. De esta vinculación a lo natural, de la sumisión a la naturaleza libértase el espíritu en la esencia egipcia. En Egipto reina la fermentación. Solo en la esencia griega es el espíritu del hombre algo para sí; y no lo es en la abstracción, sino que lo es concretamente. Aquí no reina la particularidad de los egipcios, sino la objetividad. Aquí existe un fin general, la patria; y esta es en el sujeto lo concreto; solo así hállase el sujeto justificado moralmente en sí y es libre en sí. En Egipto solo existe lo formal de la libertad.

El tránsito se verifica, pues, en lo interno, al pasar la conciencia espiritual de Egipto a Grecia. *Históricamente* se trata de la caída del imperio persa. Egipto se había convertido en una provincia del imperio persa y, por tanto, no se alzaba independiente frente a Grecia. Hay que considerar, pues, la oposición de *Persia* frente a Grecia. El contacto entre

Persia y Grecia es también historia externa. El principio persa es un principio subordinado; por tanto debe manifestarse como tal, siendo el imperio persa derrocado y conquistado por los griegos. Por primera vez en la historia nos hallamos aquí ante un tránsito que no se limita a ser un tránsito en sí, sino que también se verifica históricamente y en el cual sucumbe en realidad un imperio. Los imperios chino e indio siguen siendo lo que fueron. Mas aquí, a la par que se traslada la soberanía, vemos la decadencia del imperio persa; desde ahora en adelante, puesto que ya hemos llegado a lo espiritual, contemplaremos juntos el cambio de principio y el de soberanía; del pueblo griego pasará esta al romano, etc.

¿Por qué ha sucumbido el imperio persa, mientras los imperios de los principios anteriores han perdurado? La duración como tal no constituye una preeminencia sobre la caducidad. Las montañas no tienen preeminencia sobre la rosa, que se marchita; más bien son inferiores a la rosa y más aún al animal y al hombre. El imperio persa ha podido sucumbir, porque en él existía el principio del espíritu libre frente a lo natural, el principio de la independencia del espíritu. Este imperio es superior a aquellos en los cuales reina la sumisión del espíritu a la naturaleza; porque su principio contiene el elemento de la diferenciación. La existencia natural se marchita, se extingue; en cambio, el espíritu, al separarse de la naturaleza, se abre a una nueva existencia. Este es un gran paso; el progreso no puede detenerse, el espíritu no puede menos de realizarse. El persa entra en relación con la luz; esta es la existencia teórica, abstracta, natural de la naturalidad, que en sí misma solo es abstracta. La vista es el sentido teórico. El tacto y el gusto están enredados en los objetos; son sentidos reales. La vista es el sentido ideal, que lanza fuera de sí el objeto y se relaciona con él solo teóricamente. La intuición empieza con la luz; por eso la intuición, como actividad espiritual, como acto de ponerse en relación con algo, es lo mismo que el conocimiento. En la luz el espíritu se despide de la naturaleza: la naturaleza concreta queda abandonada. El oído es tan solo la objetividad que desaparece; el objeto mismo no entra en cuenta para él.

Los persas han difundido una luz universal sobre los pueblos; han extendido una dominación que no estaba guiada por codicias. No han expoliado a los pueblos sometidos, sino que los han dejado liberalmente en

posesión de sus riquezas, de su constitución y de su religión; encontramos aquí por vez primera que la objetividad permanece libre. El punto de la unidad política consistía en la fuerza del pueblo persa; esto se expresa de un modo religioso en la forma de la luz pura. Esta unidad física era el objeto y contenido de los persas; lo diverso es, por tanto, para ellos un agregado de muchos pueblos distintos en lengua, instituciones, etc. Por una parte existe, pues, un punto de unidad abstracto y fijo; pero por otra parte solo existe una pluralidad inorgánica de distintas particularidades. Este es el lado por el cual Persia hubo de resultar débil frente a Grecia.

Se habla de la relajación de los persas. Pero no es esta —aunque Babilonia debilitó a los persas— la que los condujo a la ruina. Los habitantes de la corte estaban relajados sin duda; pero los demás persas se mostraron valientes y nobles en el tiempo de las guerras médicas. Jenofonte dice ciertamente que los persas habían abandonado las rudas costumbres que tenían en tiempos de Ciro; no obstante, siguieron manteniendo bajo su dominio no solo pueblos débiles, sino otros fuertes, e incluso ciudades griegas. Más bien puede decirse que la masa inorgánica de su ejército sucumbió frente a la organización griega, esto es, que el principio superior venció al inferior. Los griegos se encontraron frente a ejércitos de un enorme número de hombres, pero sin organización; frente a multitudes dispares y sin cohesión. Y vencieron la valentía y la disciplina, con la libertad espiritual de los griegos. La confianza que la disciplina da en que cada cual hará en su puesto lo que más conviene, no podía existir en la masa persa. Así es como el principio persa de la luz reveló de un modo propiamente histórico su insuficiencia; demostró que lo dispar no estaba unido en su unidad concreta. El principio abstracto de los persas expresó su deficiencia como unidad inorgánica; en esta la intuición persa de la luz coexistía con la vida regalada y voluptuosa de los sirios, con la actividad y el denuedo de los industriosos fenicios, retadores de las peligrosas ondas, con la abstracción del pensamiento puro en la religión judía y con la interior impulsividad de Egipto. Este conglomerado de elementos esperaba su idealidad y solo podía obtenerla en la individualidad libre. Los griegos han realizado concretamente esta unidad y desarrollado el principio de la libertad consciente. Pero este principio implica la necesidad de que un fin

de naturaleza universal sea fijado de tal suerte que sea a la vez también el fin subjetivo de los individuos. El individuo ha de querer actuar en pro de este fin y conocer que su valor y su dignidad radican tan solo en la existencia y en la realización de este fin. Así el espíritu del individuo está en su posesión. Así los griegos tienen en la intuición de su esencia la conciencia de su relación con lo espiritual.

Como vemos, los persas no han erigido un imperio con una organización culta. Grecia es el país en donde estos elementos inorgánicos yuxtapuestos logran su verdadera compenetración, mediante la profundización del espíritu en sí. En Grecia es donde las particularidades se enlazan unas con otras y se elevan a la unidad suprema. El reconocimiento del espíritu en estos materiales constituye la hazaña peculiar de Grecia.

SEGUNDA PARTE
EL MUNDO GRIEGO

SINOPSIS

Las leyes eternas del espíritu en su determinación y la subjetividad, que vive en ellas con libertad consciente de sí misma, son lo que aquí nos importa sobre todo. En el mundo oriental la sustancia ética y el sujeto se encuentran frente a frente. Aquella es conocida como natural o abstracta; lo ético ejerce un poder despótico sobre el sujeto y se actualiza mediante la voluntad de uno solo, frente al cual los otros sujetos carecen de libertad. Pero los sujetos pueden igualmente atenerse a sí mismos; hacerlo es entonces someterse a los fines particulares, a las pasiones, a la arbitrariedad, a la falta de eticidad. Estos dos contrarios existen en el mundo oriental. En el griego están armoniosamente unidos; la eticidad es una con el sujeto, cuyos fines se han convertido en virtudes. Lo ético aparece como el Estado, en el cual tiene su existencia lo universal. El Estado se alza también, sin duda, frente al individuo; pero el fin del individuo mismo es esa esencia que llamamos Estado. El Estado es su propio interés; en él posee el individuo la libertad consciente de sí, la cual implica que el individuo venere aquello a que obedece y que, poseyendo su voluntad propia, esta no tenga otro contenido que lo objetivo, el Estado. La voluntad del individuo es, pues, la que mantiene esta cosa externa. Hemos llegado al mundo occidental, al mundo del espíritu, que desciende dentro de sí, al mundo del espíritu humano. Aquí está el primer espíritu: el hombre descubre en sí mismo lo que es independiente del albedrío, lo objetivo, y lo ratifica. El principio de la libertad consciente implica por sí mismo la fijación de un fin que sea en sí de naturaleza universal, no un apetito particular, y que ese fin sea fijado de tal modo que siendo universal sea a la vez fin subjetivo del individuo, conocido, querido, realizado por el individuo, de tal suerte, que el individuo

sepa que su propia dignidad consiste en la realización de este fin. El espíritu es entonces dependiente y no dependiente de un fin; porque este fin es su propio fin. El espíritu griego es el espíritu concreto de la juventud natural, de esa juventud que en todo lo que interesa al espíritu quiere tratar y producir como cosa propia lo que para el espíritu es un fin. Este propio querer y obrar, la actividad inmanente del individuo, están realizados en la vida griega. El hombre tiene un fin objetivo, que no entiende querer en toda su amplitud, limitándose a trabajar por él solo en una parte.

Entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu; y si bien el origen nacional y la diferencia de lenguas pueden perseguirse hasta la India, la auténtica ascensión y verdadero renacimiento del espíritu solo deben buscarse en Grecia. Todos los recuerdos del mundo culto tienen su comienzo; el origen nacional y el origen de la lengua son, sin duda, dignos de consideración y deben investigarse. Pero este origen de la nacionalidad es distinto del nacimiento del espíritu en Grecia, tal como estamos habituados a contemplarlo. Por eso la gran transformación de la Edad moderna tuvo lugar cuando se volvió a los estudios griegos. Grecia es la madre de la filosofía, esto es, de la conciencia de que lo ético y lo jurídico se revelan en el mundo de lo divino, de que también el mundo tiene validez.

El espíritu europeo ha tenido en Grecia su juventud; de aquí el interés del hombre culto por todo lo helénico. Ya antes he comparado el mundo griego con la juventud; mas no en el sentido de que la juventud lleva en sí una grave determinación futura y, por tanto, tiende necesariamente a educarse para un fin ulterior, no en el sentido de que la juventud es una figura imperfecta, inmatura y por ende falsa, si quiere considerarse como acabada, sino en el sentido de que la juventud no es todavía la actividad del trabajo, no es todavía el esforzarse por un limitado fin del entendimiento, sino más bien la frescura concreta del espíritu; la juventud surge en el presente sensible como el espíritu encarnado y la sensibilidad espiritualizada —en una unidad, que brota del espíritu—. Grecia nos ofrece este alegre espectáculo de la juventud en la vida espiritual. La vida concreta y aún sensible del espíritu está aquí, la vida que, nacida de lo espiritual, tiene, sin embargo, realidad sensible, esa unidad que también existe entre

los asiáticos, pero que ahora ya no se presenta inmediata, sino producida por el espíritu. Es, pues, la intuición —a la vez sensible y espiritual— de los orientales, pero engendrada ahora por la individualidad, por el espíritu. Esta intuición comienza por el naturalismo de la divinidad, que le da por principio lo espiritual. Aquí es donde por primera vez el espíritu, suficientemente maduro, se da a sí mismo como contenido de su querer y de su saber; pero de tal modo que el Estado, la familia, el derecho y la religión son fines de la individualidad, la cual, a la vez, solo es individualidad mediante aquellos fines. El varón vive entregado al trabajo por un fin objetivo, que persigue consecuentemente, incluso contra su individualidad.

La figura suprema de la fantasía griega es Aquiles. Así como la guerra de Troya es el comienzo de la realidad de la vida griega, así Homero es el libro fundamental para el comienzo de la representación espiritual; es la leche materna; con que el pueblo griego se ha nutrido y criado. Homero es el elemento en que el mundo griego vive, como el hombre en el aire. El joven homérico, que en el estado patriarcal solo puede aparecer como una criatura del poeta y es un hijo del poeta, de la representación, no puede ser caudillo sin tornarse fantástico; aún está sometido al rey de los reyes, Agamemnon. Pero el remate de la vida griega es Alejandro, el segundo joven, la más hermosa, la más libre individualidad que ha existido jamás. Alejandro está a la cabeza de la juventud plenamente lograda; es la cúspide del mundo propiamente griego. Así como Aquiles es el hijo del poeta, Alejandro es el digno hijo de Grecia. Entre ambos caen las democracias, los Estados griegos en su más hermosa plenitud juvenil.

La vida griega es una verdadera hazaña de juventud. Aquiles, el joven creado por la poesía, la inaugura. Alejandro Magno, el joven real, le pone término. Ambos aparecen en lucha contra Asia; Aquiles, como figura capital en la empresa nacional contra Troya, donde los griegos se presentan por primera vez como un conjunto; y Alejandro, colocado como un trasunto de Aquiles al frente de los griegos, lleva a cabo la venganza que Asia había conjurado sobre sí.

Vemos, pues, aparecer aquí por vez primera el espíritu juvenil, que solo es libre, sin embargo, en cuanto que sabe hacerse libre. No es libre por naturaleza; para serlo necesita transformar la naturaleza, apropiársela,

elaborarla para sus fines. El espíritu griego aparece, pues, en primer término, como condicionado, puesto que se encuentra con algo que necesita modificar. Así le antecede y Grecia se revuelve contra Asia no solo en su poder político, sino también en sus representaciones. El Estado, la familia, el derecho y la religión son en Asia contenido de la sustancia; este contenido se convierte en Grecia en fin de la individualidad, que solo mediante estos fines llega a ser lo que es.

Los Estados de Oriente están muertos y permanecen en pie porque están ligados a la naturaleza. El movimiento de la historia se inicia con el imperio persa. En este movimiento, el mundo griego es también una figura pasajera que cae en el proceso del espíritu, mediante el cual este llega a la conciencia de sí mismo. Por eso el espíritu griego, como espíritu que se mueve, tiene una historia. Esta historia se caracteriza necesariamente por tres épocas capitales, como desde ahora ha de ocurrir en todo pueblo. Estas épocas limitan los periodos que por sí mismos se producen en todo pueblo que recorre su evolución en la historia universal. El primero es el comienzo del pueblo, que crece y se fortalece hasta llegar a la individualidad real y verifica por sí mismo su propia educación. Id segundo es el contacto del pueblo ya educado con las figuras precedentes, con los anteriores pueblos de la historia universal y su triunfo sobre ellos. El tercer periodo es el contacto con los pueblos siguientes y su derrota por estos. El periodo del comienzo hasta la íntima plenitud, que hace posible al pueblo el enfrentarse con el pueblo anterior, comprende su primer cultivo. Entre los asiáticos, este cultivo solo ha podido empezar con la naturaleza. Por el contrario, un pueblo que posee, como el griego, una base antecedente en el oriental, parte en sus comienzos de una cultura extraña. Este pueblo tiene una doble formación; se educa por sí y por estímulo ajeno. Su cultura consiste en unificar esta duplicidad y su origen es, por tanto, doble. Este primer periodo termina con la concentración de sus fuerzas reales y peculiares, que se revuelven entonces por sí mismas contra su base antecedente. El segundo periodo es el del triunfo y la felicidad, cuando el pueblo, para dar independencia y fuerza a su determinación propia, entra en contacto con un pueblo extraño, el que lo precedió en la historia universal. Las guerras con los persas han hecho época para los griegos; las guerras con Cartago han

hecho época para los romanos. Con la victoria sobre su precursor llega a su más alta cumbre el pueblo que el espíritu universal ha elegido por su representante. Pero al volverse hacia fuera, da suelta a las determinaciones de su interior; y así nace en él la discordia. Precisamente porque ahora ya no está en lucha contra el pueblo anterior, vencido, sino que ha cumplido su misión y ha llegado al goce de sí mismo, el pueblo, en este periodo de su felicidad, reproduce en seguida dentro de sí la oposición que acaba de anular con su victoria. La descomposición interna es la inmediata consecuencia de esta victoria. La tensión hacia fuera ha desaparecido; y el pueblo se descompone por dentro. Esto se revela también en la separación de lo ideal y lo real, que se manifiesta en el desarrollo independiente del arte y de la ciencia. Es este el punto del descenso. La más alta cumbre es el comienzo de la decadencia. Esta decadencia produce una deliberada concentración en una unidad ficticia, con lo que a la vez el primitivo espíritu ético del pueblo queda roto. Esto da lugar al tercer periodo, el de las luchas postreras, que coinciden con el encuentro con el próximo pueblo, en quien surge el espíritu superior.

En el pueblo griego, el primer periodo, el periodo del desarrollo de Grecia, llega hasta el desarrollo total de sus fuerzas en las guerras médicas. El segundo periodo empieza con estos felices momentos e inicia su ascensión hasta la cumbre de su eticidad y su cultura, y llega hasta Alejandro Magno; aquí el pueblo está en lucha con el exterior y consigo mismo. La individualidad, al llegar a existir para sí, entra en conflicto con su sustancia y alberga y cautiva ya en sí el próximo principio, el de los romanos. El tercer periodo comprende el imperio de Alejandro, la situación bajo los sucesores de este y la caída bajo la dominación romana. No hemos de tratar aquí la historia con esta amplitud exterior, pero consideraremos las épocas correspondientes a estas diferencias. En primer término estudiaremos los elementos del mundo griego, naturales y espirituales, para adquirir un concepto del espíritu, tal como se presenta en su cultura, religión y arte. En segundo término observaremos lo peculiar de su constitución política, que se ha desenvuelto principalmente en los Estados ateniense y lacedemonio y en su antagonismo. Y en tercer término la conclusión nos mostrará los elementos de la decadencia del espíritu griego,

implícitos en este antagonismo. Añadiremos las particularidades históricas, en la medida en que se incorporen a los puntos de vista generales.

Capítulo 1
LOS ELEMENTOS DEL MUNDO GRIEGO

1. *Los elementos geográficos y etnográficos*

Primeramente debemos considerar el territorio de Grecia. Venimos de Oriente; la historia universal pasa de Asia a Europa. El primer territorio que nos sale al encuentro es un país diseminado en el mar y, allí donde puede llamarse tierra firme, dividido en muchas pequeñas porciones. Las islas forman el archipiélago; la tierra firme es una península con estrechas lenguas de tierra, salpicadas de ensenadas y separadas por el mar. Todo está en fácil relación y enlace por el mar; en cambio por el interior las cadenas de montañas impiden la comunicación. Reina aquí una gran variedad de terrenos montuosos, estrechas llanuras, valles y ríos mayores y menores, que no podemos comparar con los ríos de Asia y sus llanuras de suelo graso, apto para alimentar una raza homogénea. En el quebrado suelo de los ríos griegos no podía nacer una raza como las producidas por el Nilo y el Ganges, un pueblo rígido y hermético. En Grecia todo es distinto y minúsculo comparado con lo asiático. No se forman grandes masas, pero los pequeños departamentos forman masas que están en mutua relación. Todo se halla, en suma, en fáciles nexos y contactos, singularmente por medio del mar. No hallamos aquí aquel poder físico de Oriente, aquel horizonte de siempre igual aspecto, dentro del cual vive un pueblo uniforme, que no siente estímulos hacia cambio alguno. Aquí hallamos una división y multiplicidad que corresponde perfectamente a la variada índole de los pueblos griegos y a la movilidad del espíritu griego.

Esta constitución del elemento natural no debe servir, como suele decirse, de explicación para lo espiritual; pero hay que fijar la atención en su correspondencia con lo espiritual. En Grecia vemos que la sustancia es a la vez individual; lo universal, como tal, ha sido superado; ha desaparecido la submersión en la naturaleza, y, como consecuencia, el carácter de masas que tienen los elementos geográficos. En Grecia hay espacio libre para la individualidad independiente; tal es el carácter elemental del espíritu griego. Los Estados anteriores presentan una solidez sustancial y una unidad patriarcal. En Grecia, por el contrario, reina la mayor mezcla. Mas precisamente esta originaria heterogeneidad de los elementos que han de constituir el pueblo suministra (al contrario de lo que pasa en los pueblos autóctonos) la condición de la viveza y movilidad. En las familias y tribus de que se componen los Estados patriarcales de Oriente existe la mayor uniformidad, sin el menor estímulo que invite a salir de la limitación. Pero aquí no se encuentra ese ingente lazo natural de la familia, de la unidad patriarcal, donde el ethos existe de suyo como identidad natural, sino que primero existe el espíritu individualmente y la unión se verifica en otro medio, en la ley y en una eticidad perespiritualizada. El pueblo griego hubo de hacerse lo que fue. Los elementos nacionales de que se formó eran de suyo rudos y extraños unos a otros; es difícil determinar lo que originariamente era griego y lo que no lo era. Esta heterogeneidad dentro de sí misma es lo primero que nos sale al encuentro y constituye un rasgo capital de la nacionalidad griega, pues el libre y hermoso espíritu griego solo pudo surgir por superación de esta heterogeneidad. La primera superación de la heterogeneidad constituye, por tanto, el primer periodo de la cultura griega.

Es necesario tener conciencia clara de este principio de la heterogeneidad. Un prejuicio corriente sostiene que una vida hermosa, libre y feliz ha de surgir mediante el simple desarrollo de un primitivo parentesco familiar, de una raza que, desde su origen, está unida por la naturaleza. Pero solo la insensatez puede creer que la belleza proceda de la consanguinidad en desarrollo homogéneo. En la planta tenemos la imagen más próxima de un tranquilo desenvolvimiento; sin embargo, la planta necesita el desarrollo antagónico de la luz, del aire, del agua, etc. Aquel prejuicio tiene, pues, por

base una superficial representación de la bondad natural del hombre, que es necesario abandonar si se quiere considerar una evolución espiritual. El espíritu que quiere ser libre necesita haber vencido; en los comienzos hay antagonismos, hay lucha con la naturaleza elemental. La verdadera oposición que el espíritu puede tener es espiritual; es su propia heterogeneidad, mediante la cual consigue la fuerza bastante para existir como espíritu.

Lo oriental tiene por base la nacionalidad familiar. El imperio persa, un verdadero imperio en suelo asiático, se componía de muchas individualidades nacionales, diferentes en todos los sentidos, pero que solo estaban unidas superficialmente; los persas mismos formaban una nación cerrada. Lo que nos interesa del espíritu griego ha surgido de la unión de elementos heterogéneos. Esta heterogeneidad que existía ya en los primeros comienzos, solo fue posible gracias al sentido griego de la libertad. La historia de Grecia presenta en su origen la mezcla de distintas tribus; la mayoría eran poblaciones homogéneas, pertenecientes a la raza griega, pero también había familias extrañas que no eran griegas. El pueblo ateniense, que representa para nosotros la cumbre del espíritu griego, fue lugar de refugio a que se acogían familias e individuos de las más diversas tribus y regiones. Aunque Tucídides proclama que los mismos hombres han habitado siempre la tierra ática, hace resaltar, sin embargo, que la ciudad se hizo grande por aquella afluencia de gentes.

Lo mismo vemos en el pueblo romano. Su primera unión no fue una convivencia patriarcal, sino una comunidad de pueblos heterogéneos y unidos no por lazos familiares, sino por un fin común, principalmente el del robo. Prusia ha nacido igualmente de la unión de distintas tribus. Todos los pueblos germánicos han llegado a ser lo que son por injerto de una nación en otra y por recepción de los más heterogéneos elementos culturales; la ciencia y el arte las han tomado de Grecia y Roma; y la religión, del suelo extraño de Asia. Este es necesariamente el punto de partida para los pueblos que son dignos, como naciones espirituales, de ser considerados en la historia universal y que pretenden tener significación en la historia universal. Todos los pueblos de la historia universal (salvo los imperios

asiáticos, que están fuera del nexo de la historia universal) se han formado de este modo.

Es difícil determinar lo que haya pertenecido originariamente al pueblo griego. En época posterior, lo que fue el pueblo griego alcanzó una determinación común. El mundo griego fue abarcando paulatinamente una extensión mayor de países colonizados por griegos, como la Magna Grecia, el Asia Menor, Sicilia; había también colonias griegas en Francia, como Massilia, y en la costa norte de África. Pero no podemos decir cuáles hayan sido los griegos más antiguos. Los griegos han salido —exactamente como los romanos— de una *colluvies*[110], de una confluencia de las más diversas naciones. Entre la muchedumbre de pueblos que encontramos en Grecia, no es posible indicar cuáles han sido los originariamente griegos y cuáles los inmigrados de países y continentes extranjeros; pues la época de que hablamos es una época turbia y sin historia todavía. Los antiguos o se contradicen grandemente o permanecen sumamente indecisos acerca de la relación entre los pueblos del Asia Menor y los griegos. Carios, indios y frigios son considerados tan pronto como griegos o como bárbaros. Herodoto dice que los frigios habían salido de Macedonia; se ha descubierto un sepulcro —que hay motivos para considerar como perteneciente a la familia de Midas— con una inscripción en la cual no cabe desconocer el nombre de Midas. Herodoto cuenta de los carios historias de las que se desprende que los griegos no entendían su lengua; según esto, serían bárbaros; pero Tucídides dice que habían poblado las islas del Archipiélago. Sobre los tracios y otros pueblos nada sabemos ni sabremos nunca con certidumbre; porque la nacionalidad natural es una cosa turbia. Pero esta no es la que constituye la diferencia espiritual de los pueblos, que es lo que importa esencialmente.

Las *emigraciones* de muchos pueblos hacia el Asia Menor o Italia, a través de Grecia, están, en cambio, históricamente establecidas. Conocemos una multitud de nombres étnicos, que desaparecen paulatinamente, a medida que decae la importancia de los pueblos correspondientes. Un pueblo principal de Grecia fueron los *pelasgos*. Los sabios han tratado de muy diversos modos de poner de acuerdo las enmarañadas y contradictorias noticias que tenemos sobre ellos, porque una época oscura y turbia es

singular objeto y acicate para la erudición. Los pelasgos han sido situados en el Peloponeso y también en Italia y en Asia Menor. No sabemos dónde han vivido físicamente; pero sí que se han confundido con el principio helénico y han desaparecido, como atestigua Herodoto, quien dice que en Atenas habían vivido pelasgos que se hicieron helenos. Estos pueblos emigraban, se iban a otro sitio y otros ocupaban su puesto. Sin embargo, se indican también algunos puntos en los cuales son perceptibles los comienzos de una cultura nacional. Así la Tracia, patria de Orfeo y de otras figuras primitivas. Pero la Tracia desapareció más tarde del mundo griego, hasta el punto de no considerarse ya como griega; y lo mismo Tesalia. De la Ftiótide, patria de Aquiles, proviene el nombre común de helenos, nombre que, según la observación de Tucídides, no se encuentra en Homero, en este sentido colectivo, como tampoco el nombre de bárbaros, de los cuales los griegos no se diferenciaban todavía de un modo determinado. El nombre de Deucalión, hijo de Prometeo, era muy célebre en la Antigüedad. Oriundo del Cáucaso, habría llegado a la Lócride conduciendo a los telquines[111] y uniendo a estos con los indígenas; en la costa septentrional se habría aliado con los curetes y lálagos y fundado la ciudad de Licorea; más tarde habría movido a los locrios opuncios a una segunda emigración, llevándolos a Tesalia, de donde habría expulsado las tribus pelásgicas y fundado un reino en la Ftiótide; su hijo se habría llamado Heleno; los hijos de este, Anfictión, Eolo, Doro y Jutos, y los de este último Aqueo e Ion. Se cuenta de Anfictión que fundó una liga entre los pequeños pueblos de Tesalia. Debemos dejar a la historia particular el estudio de las distintas tribus y sus vicisitudes. En general puede suponerse que las tribus y los individuos abandonaban fácilmente su país, cuando este era invadido por un número excesivo de habitantes, y que, como consecuencia, las tribus se encontraban en estado de nomadismo y de bandidaje mutuo.

Tucídides, en la introducción de su obra histórica, indica los momentos esenciales, sustanciales, de esta evolución, momentos que, sin duda, no sirven gran cosa para el estudio de los puntos especiales, pero siempre constituyen lo esencial de que lo demás depende. Tucídides confirma de un modo plausible las frecuentes emigraciones. Dice que las tribus abandonaban fácilmente su territorio, cuando eran empujadas por otras más

fuertes; como no había comercio ni comunicaciones y llevaban una vida precaria, al día, cedían fácilmente. Cuando tenían un buen terreno, surgía la desigualdad de riquezas; esto daba origen a disensiones y las tribus ricas quedaban expuestas al pillaje de las demás. Tucídides añade que el Ática se vio libre de invasiones extranjeras, a causa de la esterilidad de su suelo; en cambio, muchos extranjeros se establecían entre los atenienses, de suerte que estos enviaron pronto colonias a comarcas lejanas; había siempre una tribu, en el continente, que se dedicaba a robar a las demás, y aun hoy, dice, los locrios o zolios, los etolios y los acarnanios llevan la antigua vida; también se ha conservado entre ellos la costumbre de llevar armas, costumbre hija del antiguo bandidaje. De los atenienses dice que fueron los primeros en deponer las armas durante la paz. Estas antiguas tribus deben estudiarse en la historia particular; al superior y hermoso espíritu griego han permanecido extrañas. Todavía en tiempo de Polibio reinaba entre ellas un estado de bandidaje y de injusticia. Las leyendas remontan hasta la época en que no se trabajaba el suelo, en que las bellotas constituían la alimentación de los habitantes y estos vivían en lucha con los animales salvajes (todavía en tiempos de Herodoto muchos leones bebían en el Nestos y en el Aqueloo y, en Acarnania, había en tiempo de Tucídides una raza de leones). Los animales domésticos y las personas, las mujeres y los niños eran objeto del robo; las personas robadas eran reducidas a la esclavitud. Grecia se hallaba en este estado de intranquilidad, de inseguridad, de bandidaje, y sus pueblos vivían en continua peregrinación.

El segundo elemento de la vida nacional entre los griegos es la *marina*. La naturaleza les convidaba a una vida anfibia; y pronto se aventuraron sobre el mar. No era la suya una existencia adscrita al terruño, como en Oriente; así como se movían libremente por tierra, así bogaban libremente sobre el agua, ni errantes como los pueblos nómadas, ni vegetando como los pueblos de las comarcas fluviales. Pronto encontramos entre ellos una activa navegación, pero que no servía tanto al comercio como al robo. Los mares estaban llenos de piratas extranjeros. Los carios y los licios se distinguían particularmente en este aspecto; y, como vemos por Homero, la piratería no era una actividad vergonzosa. Se atribuye a Minos de Creta, poderoso en el mar, el haber equipado una flota y exterminado la piratería.

Tócale a Creta un importante influjo en lo político. Es Creta celebrada como el país donde primero se fijaron las relaciones entre los hombres; en ella surgió pronto el estado que encontramos más tarde en Esparta, en donde había un partido dominante y otro que estaba forzado a servirle y desempeñar los distintos trabajos. Los atenienses estuvieron una época bajo el dominio cretense. Posteriormente, Creta fundó colonias griegas. También estaba Creta en relación con Egipto.

Las épocas posteriores demuestran que el elemento terrestre y el elemento marino no se unieron en perdurable unión. Sin embargo, los principios de la vida marítima, de la dirección al mar, y de la vida terrestre, principios que antes hemos distinguido, se nos presentan aquí muy juntos y posteriormente también unidos.

Los griegos no han permanecido alejados del mar, como los egipcios y los indios, ni tampoco olvidados de la tierra, como las ciudades fenicias, que solo constituían centros del comercio marítimo; sino que las relaciones con el mar estaban en Grecia unidas a la firme y sólida posesión de la tierra. Había tierra firme, había propiedad y derecho, pero preservadas del embotamiento de la naturaleza. Esto salta a la vista singularmente en Atenas; en tiempos de Solón surgió una discordia que puso en peligro la unidad misma de la ciudad; los πάραλοι o habitantes de la ribera y los ciudadanos, cuya vida y actividad eran terrícolas, se encontraron frente a frente. En la ciudad de Atenas se llegó a una avenencia; Atenas fue el pueblo más culto y el antagonismo no subsistió, como en otras partes, donde el principio terrestre fue el preponderante, relativamente a Atenas.

Un tercer elemento viene constituido por los *extranjeros*, a quienes se debe la formación de centros fijos. Eran inmigrantes de las naciones cultas, especialmente de las asiáticas. Se puede comparar a Grecia en este respecto con Norteamérica, adonde marchan los descontentos. Y es sabido que los comienzos de la cultura coinciden con la llegada de los extranjeros a Grecia. Los griegos han conservado agradecidos el recuerdo de este origen de la vida civil, en una conciencia que podríamos llamar mitológica: en la mitología se ha conservado el recuerdo preciso de la introducción de la agricultura por Triptolemo, a quien Demeter había instruido, así como el de la fundación del matrimonio, etc. A Prometeo, cuya patria se sitúa en el

Cáucaso, atribuíase el haber enseñado a los hombres a encender fuego y a hacer uso del mismo. La introducción del hierro fue igualmente muy importante para los griegos. Homero solo habla del bronce. Pero Esquilo llama al hierro el extranjero escita. También la introducción del olivo, el arte de hilar y de tejer y la cría del caballo por Poseidón, se relacionan con esto. Hasta el antiguo oráculo de Dodona se dice venir de Egipto.

La llegada de los extranjeros es más histórica que estos comienzos. Se refiere cómo los distintos Estados fueron fundados por extranjeros. Así Atenas fue fundada por Cécrope, un egipcio, cuya historia permanece envuelta en la oscuridad. Atenea y Neith han sido identificadas desde los tiempos más antiguos; sobre la Acrópolis fue Atenea representada cabalgando en un cocodrilo. La relación de Atenas con Oriente, en especial con Egipto, es un hecho indudable. La estirpe de Deucalión hállase en relación con las distintas tribus, como ya hemos dicho antes. En esta fábula es cierto, por lo menos, el hecho de que una familia emigró del Cáucaso a Grecia. El origen de las tribus es referido a los países extranjeros. Así Pélope, el hijo de Tántalo, procede de Lidia; Tucídides dice de él que había llegado con grandes riquezas, creándose con ellas consideración y poder entre los habitantes. Los Pelópidas son conocidos como poderosos príncipes y jefes de pueblos. Pélope puso en cultivo el Peloponeso y, después de la muerte de Euristeo, sus descendientes reinaron en Argos y Micenas. También se nombra a Danaos de Egipto; Anisio, Danae y Perseo descienden de él. Danaos se estableció en Argos. De singular importancia es la llegada de Cadmos, de origen fenicio, con quien la escritura habría venido a Grecia. Herodoto dice de este que era fenicio y cita antiguas inscripciones, entonces todavía existentes, en apoyo de su afirmación. Cadmos fundó a Tebas, según la leyenda. También Anfictión es citado entre los que fundaron ciudades en la Hélade; como se dijo antes, habría este establecido en las Termopilas una liga entre varios pequeños pueblos de la Hélade propiamente dicha y de la Tesalia; de esa liga habría surgido posteriormente la gran liga anfictiónica.

Vemos, pues, una colonización hecha por los pueblos que precedieron a los griegos en la cultura. Pero los griegos no se hicieron en modo alguno egipcios, ni fenicios, al modo como los norteamericanos pueden ser

considerados ingleses o europeos. Los griegos dieron una forma independiente, nueva y superior a estas resonancias ajenas, con su espíritu peculiar. Por esta razón no puede compararse esta colonización con la de los ingleses en Norteamérica. Los ingleses no se han mezclado con los indígenas, sino que los han rechazado. En cambio los colonizadores de Grecia fundieron lo autóctono con lo traído de fuera. El tiempo en que se sitúa la llegada de estos colonizadores es muy remoto y cae por los siglos XIV y XV antes de J. C. Cadmos habría fundado Tebas hacia el año 1490, fecha que coincide aproximadamente con la salida de Moisés de Egipto (1500 antes de J. C.).

2. *Los más antiguos elementos políticos*

Estas estirpes extranjeras son el origen de las *antiguas dinastías*. Los reyes no son los jefes patriarcales de una familia, de una tribu, sino seres de un origen superior, que están con sus súbditos en la relación de una casta cerrada superior con otra inferior. La relación característica no consiste, sin embargo, en que los súbditos les estén sometidos como casta, sino en que aquellos reyes se habían impuesto por su cultura superior, por su origen extranjero, por su valentía, riqueza, armas, talento y sabiduría, por su fama; en suma, por condiciones que pueden considerarse como el predominio humano de unos individuos sobre otros, cualidades que no están destinadas a ser siempre algo privativo, sino que pueden ser adquiridas también por otros. Los reyes pertenecen a estirpes de héroes que tienen un origen divino; pero no son representados como dotados de una cualidad superior, al modo de los brahmanes.

Solo ahora aparece una situación política algo más clara. A la par que estos centros de individualidad, de heroísmo, fórmanse centros de defensa contra el bandidaje y se construyen fortificaciones en lugares elevados. Vemos surgir los castillos, primeros monumentos de la arquitectura griega. Los muros de que estos viejos castillos se componían y de los cuales aún existen muchos, eran llamados en la Argólida ciclópeos; en los tiempos modernos han sido buscados y descubiertos, ya que su solidez los hace

indestructibles. Estos muros están construidos, en parte, de bloques irregulares, cuyos espacios intermedios se rellenaban de piedras pequeñas y en parte de grandes bloques cuidadosamente encajados unos en otros. Muros semejantes son los de Tirinto y de Micenas. Actualmente puede reconocerse aún la Puerta de los Leones, de Micenas, en el Tesoro de Atreo, conforme a la descripción de Pausanias. De Preto, rey de Argos, refiérese que había traído de Licia a los cíclopes, constructores de estos muros. Se supone, sin embargo, que fueron levantados por los antiguos pelasgos. Lo singular es que la investigación ha descubierto esta forma de muros también en otras partes, como Creta, Cerigo, Melos, Esmirna, Italia, Cerdeña y hasta en España. La mayoría de los príncipes de la edad heroica establecieron sus moradas en los recintos protegidos por estos muros. Son particularmente notables los tesoros edificados por ellos, como el tesoro de Minias en Orcomene y el de Atreo en Micenas.

Estos castillos fueron los centros de pequeños Estados; daban una mayor seguridad a la agricultura y protegían el tráfico contra los bandoleros. Mas, como refiere Tucídides, no fueron construidos a la orilla del mar, sino algo alejados de este, por temor a los piratas. Pero ya estuviesen los centros de la cultura, en Grecia, situados tierra adentro o a la orilla del mar, eran completamente distintos de los centros de los países anteriores, centros que o carecían de toda relación con el mar, o no tenían más vida que la marítima, como sucedía en Fenicia, que no tuvo ocasión de establecerse tierra adentro, o en Cartago y Mileto, que enviaron sesenta o setenta colonias al extranjero, sin extenderse por la tierra. En Grecia, por el contrario, los pueblos tienen una base en la tierra, sin por ello cerrarse el camino del mar.

Observamos aquí los comienzos de la *técnica* en el trabajo de los objetos naturales. El hombre entabla una relación práctica con la naturaleza exterior, porque tiene necesidades; todavía no eleva la naturaleza a signo del hombre, pero la transforma y la somete. Ahora bien, el hombre procede a esta obra por mediación de otras cosas. Los objetos naturales con que tiene que tratar son independientes, rudos, duros, ofrecen resistencia; para adaptarlos a su servicio hace el hombre intervenir otras cosas naturales, emplea las cosas naturales contra los cosas naturales, a la vez que ahorra,

protege y no expone su cuerpo al desgaste. El hombre halla en la naturaleza *instrumentos* de la más varia índole; los cuales le hacen honor. La astucia de la razón, que opone la naturaleza a la naturaleza, consiste en que la exterioridad grosera no arrolle al hombre. Estas invenciones humanas pertenecen al espíritu; y así un instrumento inventado por un hombre es superior a una cosa natural, porque es un producto espiritual. Estos instrumentos, destinados en primer término a la práctica, han sido sumamente apreciados por los griegos; y principalmente en Homero existe el rasgo de que los personajes se regocijan de haberse procurado útiles de muy varia índole, de manera que lo que el uso ha convertido para nosotros en algo indiferente era entonces altamente estimado, gozándose el hombre en sus invenciones. Las costumbres son todavía muy sencillas; los príncipes se preparan la comida y Ulises se labra él mismo una cama con una higuera. Se refiere en detalle cómo fue fabricado el cetro de Agamemnon; se hace mención de las puertas que giran sobre sus goznes, de las armaduras, de los trípodes y otros utensilios, así como de su uso. Adviértese en todo esto el sentimiento de que se trata de productos espirituales. En la memoria agradecida de los griegos se han conservado, como hemos visto, la mayoría de las artes que les llegaron de fuera, como también de aquellas que fueron descubiertas por ellos mismos. Los griegos han llenado de adornos los orígenes de la cultura, venerándolos como dones divinos; atribuyen el uso del fuego a Prometeo, la cría del caballo a Poseidón y el cultivo del olivo y la invención del arte de tejer a Palas, rindiendo así el honor supremo a la inventiva humana, que sojuzga las cosas naturales y se las apropia para su uso.

Por lo que toca a la *situación política* propiamente, ya hemos indicado cómo la primera consolidación de una convivencia parte de aquellas dinastías. La relación de los príncipes con sus súbditos y entre sí nos es conocida principalmente por Homero. Era una relación de confianza; pero todavía más de temor. El derecho de reinar descansaba en parte en el nacimiento, pero principalmente en la superioridad personal. La autoridad no era estable ni estaba fundada por sí misma, sino que tenía por condición esencial el valor, la resolución, la inteligencia. Los príncipes no son unos opresores; pero tampoco llegan al poder por la necesidad de leyes fijas, sino

que la relación entre el rey y el súbdito es muy laxa y el súbdito siente lo que se llama interés por el rey. Esto lo vemos también en las tragedias, donde los héroes son en cierto modo independientes y tienen su propio derecho. Solo existe una muy libre relación personal, fundada en la general necesidad de llevarse bien y de obedecer al señor sin envidia ni mala voluntad. Los reyes pertenecientes a estas estirpes de héroes tienen el hábito de mandar; son los que ordenan. La necesidad de orden es la que los eleva por encima de los demás. Esta situación no es en modo alguno equiparable a las posteriores de una constitución monárquica. El príncipe tiene la autoridad personal que puede adquirir y conservar; pero como esta superioridad es tan solo la superioridad individual del héroe, fundada en su mérito personal, no dura mucho. Homero cuenta cómo Aquiles en el Hades pregunta a Ulises por su padre, a quien cree que ya no respetarán, por haber envejecido. Como Telémaco era joven y aún no tenía el valor ni la prudencia suficientes para defender su herencia, vemos que los príncipes vecinos se apoderan por la fuerza de su patrimonio y no solo no respetan su linaje, sino tampoco su propiedad. En la *Ilíada* vemos un rey de reyes, el jefe de toda la expedición, a quien los demás reyes y jefes rodean, formando un consejo colectivo, en el que cada cual hace valer su personalidad. Estos consejeros no se limitan a votar, sino que cada uno defiende su opinión; el príncipe se rige por ellas o decide con arreglo a su voluntad. No cabe hablar, por tanto, de un poder ilimitado. El rey es respetado; pero necesita gobernar de forma que se haga grato a los demás. Se permite una violencia contra Aquiles, pero este entonces se separa de la unión bélica. Muy floja es, pues, la relación de los príncipes con su caudillo; es una aristocracia como la que hemos observado en los principados septentrionales de la India.

Igualmente laxa es la relación de cada príncipe con la masa del pueblo. En el pueblo hay también personas más prudentes, más autorizadas, más valerosas, más diestras en las armas que los demás. Estas personas quieren también ser oídas; y *se* pide su consentimiento y concurso para las empresas colectivas. Los pueblos no pelean como mercenarios del príncipe en sus batallas; ni son empujados a modo de rebaño estúpido y servil, como una casta india. Tampoco luchan por su propia causa, sino como testigos de las

hazañas y de la gloria de sus príncipes, dispuestos a realzar ambas mediante la propia fuerza y a defender al príncipe, si llega a necesitarlo. Los caudillos, subidos en sus carros, llevan tras de sí la infantería, la cual, a la inversa de lo que entre nosotros sucede, deja pelear a los príncipes, y solo cuando el caudillo sucumbe corre en su auxilio, luchando para no permitir que recaiga sobre ella la vergüenza de que el cadáver o las armas de su general sean botín del enemigo. La relación es, por tanto, muy libre; la guerra no es cosa del pueblo. Pero tampoco existe desarmonía entre el pueblo y los príncipes. Sin embargo, en el campamento griego es Tersites una eterna, inmortal figura, que siempre retorna; es el hombre maldiciente, que vitupera a los reyes; es el mezquino y jorobado, castigado por el bastón de Ulises; es el befado por los demás, el agitador demagógico, cuya terquedad e insolencia son pronto vencidas. Tersites vierte lágrimas y se retira temeroso.

Homero describe las relaciones entre los hombres exactamente lo mismo que las del Olimpo. Zeus es el jefe y los demás dioses le temen; pero también disputan con él. Cada uno tiene su propia voluntad; Zeus los respeta y ellos a Zeus. Habitualmente hace Zeus lo que los dioses quieren. A veces alborota, reprendiéndoles y amenazándoles; y entonces ellos le dejan hacer su voluntad o se retiran enojados. Pero nunca llevan las cosas al extremo; creen que es necesario entenderse y finalmente Zeus obra de tal suerte que, concediendo al uno esto y al otro aquello, todos quedan contentos. En el mundo terrestre lo mismo que en el olímpico es, pues, flojo el lazo de unidad. La realeza importa poco a los pueblos y cuando el acuerdo entre estos se convierte en hábito, el rey ya no significa gran cosa. En la guerra el más valiente es el mejor general; el mejor en los sacrificios y en la legislación es el más sabio. Estos reyes no pueden compararse aún con los monarcas. La necesidad de la monarquía siéntese tan solo en una sociedad ya madura. La evolución de la sociedad no ha llegado todavía al punto en que la sucesión hereditaria de los príncipes resulta necesaria. Importa infinitamente comprender esta diferencia. Esa unión bajo un jefe, sin verdaderas leyes y donde solo la resolución, el valor, dan preferencia, descubre justamente la falta de madurez de esta cultura; el acaso y la arbitrariedad rigen en este mundo de héroes y dominadores. La pasión de

Aquiles logra imponerse. También se imponen las pasiones de los príncipes contra los súbditos.

Esta realeza hubo de desaparecer pronto con la mayor cultura. En Grecia se hizo superflua por sí misma, cuando terminó de realizar lo que tenía que realizar. Las antiguas dinastías perecen; y es lo peculiar que desaparecen sin lucha y sin odio. Las unas se han extinguido de un modo natural. Estas antiguas familias da origen extranjero decaen, se confunden con el otro pueblo; así la hija de Clistenes de Sicione marchó con sus tesoros a Atenas y desposó allí al ciudadano Megacles. Muchas antiguas familias, por ejemplo la de Platón, tienen este origen. La descendencia de Cécrope vivía en Atenas en tiempos muy posteriores. Con más frecuencia aun estas dinastías han sucumbido por destrucción mutua o han decaído por la abominación de sus propios individuos. Pero es peculiar el hecho de que estos cambios se limiten a las dinastías y que los pueblos no tomen parte alguna ni en el destino ni en las acciones de estas estirpes. En Roma los reyes fueron expulsados; en Grecia, su recuerdo permaneció siempre honrado. Las dinastías quedaron en Grecia aisladas y se abandonaron a todas las pasiones; por eso sucumbieron. Las violencias y otras causas externas las derrocaron. Sin embargo, en ningún estado griego se advierte odio contra las dinastías. Los miembros de las casas reales son expulsados violentamente por los pueblos, que dejan a las familias de los antiguos soberanos en el tranquilo goce de su fortuna, señal de que la democracia subsiguiente no era considerada como algo absolutamente distinto. ¡Cuánto contrastan con esto las historias de otros tiempos!

La historia nos refiere una multitud de abominaciones y de crímenes cometidos por estas estirpes regias. La forma principal de su ruina consiste, como queda dicho, en su aniquilación por estas abominaciones. Hay aquí, por tanto, cierta analogía con las antiguas dinastías francas. Las pasiones y la arbitrariedad estallan indómitas. Pero las circunstancias son aquí más sencillas. Todavía no hay una legalidad que se imponga como ethos; todavía no hay intimidad de la conciencia, no hay ley ni iglesia a quien temer. Lo que sostiene al rey es el azar del carácter individual; el rey se encuentra en un punto en donde puede entregarse al apasionamiento y a la arbitrariedad. Los pueblos permanecen entonces totalmente fuera del interés. Lo que los

reyes hacen, hácenlo para sí; no existe propiamente relación ética alguna entre los reyes y los pueblos. Así sucede también en la tragedia; el pueblo constituye el coro, representa un papel pasivo, deja que los héroes lo hagan todo, sin intervenir, de suerte que estos no tienen ningún derecho común con sus pueblos. Los héroes ejecutan las hazañas y cargan con la culpa; el pueblo se limita a apelar a los dioses. Vemos al pueblo participar en el sentimiento, pero no en la acción. No existe ningún poder que juzgue a estos individuos; ni exteriormente en las leyes, ni interiormente en la conciencia. Sus pasiones obran destructoras; mas solo para ellos, no para el pueblo. El pueblo aparece separado de las estirpes regias y estas son consideradas como algo extranjero, como algo superior, que lucha y padece en sí mismo sus destinos. Esta es la razón de que semejantes individualidades puedan ser principal objeto del arte, señaladamente del arte dramático; son individualidades completamente extraordinarias, que quieren y resuelven autonómicamente, por sí, y soportan su destino de manera individual; no obran de un modo universal, sino como individuos y, aun las adversidades que les suceden, son acciones absolutas de individuos, como tales. No se guían por leyes universales, verdaderas para todo ciudadano; sus actos y su caída son individuales. Históricamente estas estirpes se han hecho meritorias por haber congregado en puntos fijos la vida de robo y vagabundaje (Teseo); pero hecho esto, se perdieron. Mas los griegos han tributado siempre honor a las estirpes regias de los tiempos primitivos.

Sorprende que haya habido tal multitud de soberanías independientes. Esto tiene su fundamento en la ya indicada diversidad e inquietud de los pueblos. En las circunstancias de que nos ocupamos, no existe un poder despótico que pudiera realizar por sí la unión, como en Asia. Aquí el individuo, como tal, no carece de derechos; ni tampoco existe el otro principio de un fin abstracto, capaz de subyugar a los individuos. Grecia solo ha estado unida una vez, en la *expedición contra Troya*. Pero incluso en esta guerra los arcananios no acudieron. Hubo, pues, en estas circunstancias y en esta situación, algo sorprendente y grande en el hecho de que Grecia entera se uniese para una empresa nacional. Inició una más íntima relación con Asia, relación que fue fecunda en consecuencias para

los griegos. (El viaje de Jasón a la Cólquida, del cual los poetas hacen igualmente mención y que precedió a esta empresa, fue, comparado con ella, un caso aislado.) Se señala como causa ocasional de esta empresa colectiva el hecho de que el hijo de un príncipe asiático violase las leyes de la hospitalidad, robando a la mujer de su huésped. Agamemnon, con su poder y su renombre, reúne a los príncipes de Grecia; Tucídides atribuya esta autoridad de Agamemnon, no solo a su dominio hereditario, sino también a su poder marítimo, que superaba mucho al de los demás. Sin embargo parece que la unión se realizó sin violencia externa y que todos se encontraron juntos por simple determinación personal. Los helenos llegaron a formar un conjunto tal como nunca luego lograron reunirlo. El resultado de sus esfuerzos fue la toma y destrucción de Troya, aunque no tenían el propósito de apoderarse para siempre de ella. No se produjo, pues, como resultado externo, un establecimiento en aquellos parajes, como tampoco la unión de la nación para esta empresa aislada se convirtió en una unión política permanente. La guerra fue estéril para la formación de un conjunto político; la unión resultó efímera. Del mismo modo las cruzadas fueron emprendidas por la cristiandad como un todo unido para un fin; pero este conjunto solo estuvo unido una vez, para la conquista del Santo Sepulcro, y esta unión no produjo la formación de un todo de mayor base, sino que los reinos cristianos se separaron después de logrado —o más bien fracasado— su propósito, y volvieron a aislarse una vez que hubo transcurrido este momento de unión. La unidad que se produjo fue la unidad de la cultura. Las cruzadas son la guerra de Troya de la cristiandad que despertaba; son la lucha contra la claridad simple e igual a sí misma del mahometismo.

En esta empresa, que Grecia llevó a cabo como un todo, el poeta ha ofrecido a la representación del pueblo griego una eterna imagen de su juventud y de sus virtudes, una imagen de su cultura, tomada de la realidad y vestida por la fantasía en la representación. Esta imagen de hermoso heroísmo humano ha sido luego el modelo que ha presidido a todo el desarrollo y cultura de la Grecia.

Los griegos no llegaron nunca después a una unidad política, como queda dicho. En las guerras contra los persas no estuvieron unidos. La unión por medio de los anfictiones fue siempre algo ineficaz, que existió

más que en la realidad en la representación. Los Estados no se hallaban protegidos por prescripciones federativas; una unión efectiva mediante tratados no llegó nunca a darse. Lo único que ha sostenido a este pueblo ha sido la representación honorífica. Los lacedemonios llevaron a cabo la obra impía de subyugar y hacer esclavo a un pueblo libre, los mesenios; y hasta siglos después no acabó Epaminondas con esta impiedad. Igualmente los lacedemonios, en la toma de Platea, mataron a todos los ciudadanos, uno por uno. En la decadencia de la antigua Grecia, es cuando Alejandro de Macedonia, el segundo joven griego, reúne a los griegos; y esto lo hacía Alejandro que era tanto un griego como un no griego.

Antes y durante la guerra de Troya tenemos una multitud de hechos a veces contradictorios y lindando con lo mitológico. Esta época termina con la conquista del Peloponeso por los Heráclidas. Esta expedición de los Heráclidas fue la última emigración, después de la cual surgió en Grecia un estado de tranquilidad, al que la fundación de puntos fijos hubo de preceder necesariamente. Una gran oscuridad, que dura varios siglos, sobreviene con esta época. La historia se torna tan pobre durante los siglos siguientes, como variados han sido hasta aquí los acontecimientos. Es una época turbia, oscurecida además por la llamada alta crítica moderna, que arroja por la borda todo lo que los mismos griegos creían. Pero ¿no es de suponer que Herodoto y Tucídides estaban mejor informados que los novísimos críticos? Lo que podemos afirmar es que muchos de aquellos puntos fijos formaron distintas colectividades; estas colectividades vivían para sí, sin relaciones exteriores y por eso pocos acontecimientos, en que participasen varias, ocurrieron en este espacio de tiempo. Tucídides refiere que sucedieron pocas cosas de interés general: una guerra entre Calcis y Eretria —ambas tenían colonias— en la cual tomaron parte varios pueblos; pero se sabe muy poco de sus consecuencias. Tucídides indica además que en este periodo las ciudades vivían para sí, existían aisladamente y sostenían pequeñas guerras con los lugares vecinos. Encontramos solo alianzas muy reducidas. Aparte de esto, Tucídides refiere que las ciudades prosperaron y florecieron, especialmente por el comercio, y adquirieron poder y riquezas y se hicieron bastante fuertes para poder fundar colonias, cuando los ciudadanos no cabían ya dentro de sus límites. De igual modo vemos en la Edad Media a

las ciudades de Italia, que vivían en continuas luchas intestinas y exteriores, llegar a un alto florecimiento. Las guerras eran sin duda hostilidades muy superficiales. Una guerra como la que los espartanos hicieron a los mesenios, guerra que terminó, como queda dicho, con la subyugación y esclavitud de un pueblo entero, es sin duda un acontecimiento señalado e importante por sí; pero solo concierne a la relación entre dos puntos aislados.

Las ciudades tenían también disensiones intestinas; el envío de tantas colonias en todas las direcciones se explica frecuentemente por estas disensiones, pero revela a la vez el crecimiento de las ciudades. Según dice Tucídides, los atenienses enviaron colonias al Asia (Jonia y una multitud de islas), los peloponesios a Italia y Sicilia. Las ciudades allí creadas establecieron a su vez colonias, como, por ejemplo, Mileto, que fundó muchas ciudades en la Propóntide y en el mar Negro. Este envío de colonias, especialmente en el lapso de tiempo que va desde la guerra de Troya hasta Ciro, es un fenómeno peculiar, que puede explicarse del modo siguiente. En las distintas ciudades el pueblo tenía el poder, puesto que decidía en última instancia los asuntos del Estado. La población y el desarrollo de la ciudad aumentaron mucho con la larga paz; la primera consecuencia de esto fue la acumulación de una gran riqueza, con la cuál va siempre unida la aparición de una gran necesidad y pobreza. Refiérese que hubo carestía de tierras y dificultades para alimentar a tantos habitantes. Cuando la actividad de los habitantes para asegurar su subsistencia, se limita a la agricultura y no existe aún la industria, la población alcanza pronto el límite máximo. Así sucedió en las ciudades de Grecia. No había industria, en nuestro sentido, y los campos estuvieron pronto ocupados. Pero una parte de la clase pobre no consintió en reducirse a una vida mísera, pues todos se sentían ciudadanos libres. El único recurso era, pues, la colonización; los menesterosos de la madre patria podían buscar en otro país un suelo libre y vivir de la agricultura como ciudadanos libres. También circunstancias accidentales, como facciones y malas cosechas, pudieron ocasionar colonizaciones. La colonización fue, por consiguiente, un medio de conservar en cierto modo la igualdad entre fes ciudadanos; pero este medio solo es un paliativo, pues la desigualdad primitiva, fundada

en la diferencia de fortuna, reaparece en seguida. Las antiguas pasiones resurgieron con nuevo poder y la riqueza pronto fue utilizada para la dominación; así se encumbraron los *tiranos* en las ciudades de Grecia. Tucídides dice: «Cuando la riqueza aumentó en Grecia, surgieron tiranos en las ciudades y los griegos se entregaron afanosamente a la navegación.» Los tiranos aparecen en las ciudades por el tiempo en que Ciro fundaba la monarquía persa y sometía a su dominio a los griegos del Asia Menor. La verdadera historia y el interés de Grecia empiezan por este tiempo. Ahora es cuando vemos a los Estados en su determinación particular.

3. *Los comienzos de la vida espiritual*

a) Las bases de la cultura.—El brote, el desarrollo y la autodeterminación del espíritu griego, que surge como un espíritu culto, como un espíritu que ha logrado una forma fija, tienen lugar en este periodo de Grecia, durante el cual reina en conjunto la oscuridad, porque sucedieron pocas cosas dignas de la historia. El peculiar espíritu griego, en su forma determinada, aparece al término de este tiempo, en el cual las distintas partes del país y del pueblo se desarrollan interiormente, aisladamente.

Los griegos han estado unidos como un solo pueblo en su cultura. Ellos mismos se distinguían de los demás por la cultura; a los demás daban el nombre de bárbaros. En el arte y la ciencia griega nos sentimos nosotros ramo en nuestra propia patria y encontramos deleite. Aquí empieza el nexo consciente en la cadena de la tradición.

Lo que nosotros mismos hemos recibido empezó por ser para nosotros también algo *heterogéneo*. Al apropiárnoslo y refundirlo hemos formado algo nuevo. La cultura griega tiene también una base anterior culta, sobre la cual este pueblo se educa; pero transformándola a la vez. Históricamente dijérase que los griegos han producido por sí solos la cultura y determinado todo su progreso. Sin embargo, ellos mismos han guardado agradecidos el recuerdo de los primeros tramos de la cultura natural; por ejemplo, han celebrado en el mito la introducción de la agricultura y del matrimonio; y atribuían a Prometeo la preparación del fuego. Toda la situación histórica

indica que muchas artes, habilidades técnicas y otros factores determinantes de su cultura, les llegaron por mar. El Este de Grecia era especialmente culto; menos lo era el Oeste, muchas de cuyas partes, como Acarnania y Etolia, permanecieron rudas y salvajes; y el Epiro fue completamente inculto. La liga etolia, que era una liga de injusticia, se formó en la época romana. Los rudos albaneses existen todavía. El Peloponeso occidental, la Elide, es el momento abstracto de la cultura, donde los juegos y sacrificios tienen lugar.

El arte bello constituye el centro de la cultura griega. Los griegos no lo han recibido ni por conquista activa, como los romanos, ni por conquista pasiva, como los galos. Nosotros, los alemanes, hemos adquirido el arte de este último modo; pero, además, lo hemos aprendido expresamente. Tampoco esto puede aplicarse a los griegos. Ofrécese una serie consecuente, sin solución de continuidad; y no es posible encontrar lo propia y específicamente griego en ninguna parte. Por otro lado, el progreso pudo reducirse a lo mecánico e intelectual, quedando intactos sus orígenes, incluso en la ciencia intelectual, por ejemplo, la talla de las piedras, la geometría. Lo espiritual, por el contrario, progresa por sí mismo, recorre estadios independientes; y así la cultura griega tiene no solo su supuesto, sino también su propio principio espiritual.

Otra base de la cultura griega es el *estado de paz*, establecido por los reyes y por los héroes. El elemento hostil, que fue necesario vencer, era, sobre todo, la piratería por mar y por tierra. Hemos visto cómo, según Tucídides, el estado de paz fue establecido en el mar por Minos, mientras que en tierra no quedó instaurado hasta más tarde. Los locrios, por ejemplo, siguieron cometiendo durante mucho tiempo sus actos de bandidaje. Un aspecto principal de la hostilidad entre los pueblos incultos estuvo ausente desde el principio: el de la guerra de venganza entre distintas tribus. Las guerras de conquista solo surgieron posteriormente, una vez que estuvieron formados los Estados fijos. Pero como los griegos no estaban separados naturalmente en tribus, sino que habían surgido de una mezcla de pueblos, las guerras de raza no existían en Grecia. No había ningún lazo patriarcal de familia que pudiese ahorrar al hombre el trabajo de perfeccionarse a sí mismo. Pues en la familia, el hombre tiene valor en su origen mismo, mas

no por sí, sino por la familia. Grecia es comparable con Norteamérica en que, por su proximidad a las grandes muchedumbres del Asia, se vio cruzada por los elementos de esta y en contacto y mezcla con ellos. Las tribus en estado de naturaleza quedaron aisladas más al Oeste. En la Grecia propiamente dicha, la *sociedad* fue lo esencial, lo más respetado, y estaba en ella desde su nacimiento. Lo propio de esta clase de vida aparecía, por tanto, como algo individual, independiente. Además de estos elementos había otros muchos estímulos procedentes del extranjero, de Egipto, del Asia Menor, de Creta. Las antiguas emigraciones de los propios griegos produjeron igualmente muchos fermentos naturales, puramente espirituales, que habían de favorecer el desarrollo de la cultura al sobrevenir luego la tranquilidad interior. Los atenienses son los primeros que dejan de llevar armas en tiempo de paz; y revelan con ello, a diferencia de los bárbaros, la cultura más antigua.

b) Los comienzos del arte.—En este estado de paz vemos despuntar el infinito impulso de los individuos a revelarse, a descubrir lo que cada uno es capaz de hacer, a gozarse en lo que por ello vale para los demás. Son los comienzos del arte bello. El goce sensible ya no es la base de la paz; la superstición, la estupidez, la dependencia ‘respecto de la naturaleza no manda ya en estos hombres. Están harto excitados, harto orientados hacia su individualidad, para adorar pura y simplemente la naturaleza, tal como se presenta en su poder y bondad. Después que la vida del bandolerismo hubo cesado y la seguridad y el ocio quedaron garantizados en una naturaleza liberal, el estado de paz despertó en ellos el sentimiento de sí mismos, con el deseo de honrarse. Esto se revela, como queda dicho, pronto, por eso no los vemos subyugados por la superstición, pero tampoco vanos. La vanidad no surge hasta más tarde, cuando lo sustancial se ha separado de la individualidad. La necesidad, no solo de recrearse, sino de exhibirse, y, por este medio, principalmente de hacerse valer y gozarse en sí mismos, constituye el rasgo capital y el principal asunto de los griegos. Libre como el pájaro que canta en el aire, el hombre exterioriza aquí lo que yace en el fondo de su fresca naturaleza humana, para patentizarse a sí mismo en esta exteriorización y conquistar el reconocimiento ajeno. Este impulso a

manifestarse, frente al rudo sentimiento de sí mismo, es el que se desarrolla en el arte bello. El arte empieza con el primer trabajo desinteresado. Debe considerarse, pues, por este lado, como origen subjetivo del arte, el hecho de que el individuo haga de sí mismo otra cosa y revele de esta manera a los demás que el carácter de la universalidad está impreso en él. La naturaleza exterior no existe solamente para satisfacer la necesidad sensible como tal, sino que el hombre la usa también para su *adorno*. Los bárbaros también quieren exhibirse, pero se limitan a ataviarse y adornarse. Se contentan con el adorno exterior, que es accesorio. Por un lado quieren que su cuerpo aparezca más hermoso gracias al adorno, y por otra parte el adorno no ha de ser nada para sí, sino para los demás. El sentido del adorno consiste en ser signo de riqueza; debe llamar, dirigir la atención sobre el hombre y mostrar que este ha hecho algo de sí mismo, ha añadido algo a su cuerpo. El adorno no tiene, pues, otro destino que el de ser adorno de otra cosa; y esta otra cosa es el cuerpo humano, en el cual el hombre se encuentra inmediatamente y al que ha de transformar, como transforma todo lo natural. Entre los griegos vemos muy pronto este interés por el adorno; pero los griegos tienen demasiada individualidad para reducirse al adorno exterior. Tienen desde muy pronto el sentimiento de sí mismos y han de manifestar lo que son por sí mismos y conseguir que esto que son sea reconocido por los demás. La dependencia de la naturaleza queda descartada. Pero hay algo natural que el hombre puede usar para manifestarse y que se encuentra en su proximidad inmediata. Este algo, muy apropiado para ser signo de su destreza, voluntad, fuerza y energía, es su propio cuerpo. El hombre posee su cuerpo inmediatamente y se encuentra en él de un modo natural, sin haber hecho nada por ello. El primer interés del espíritu consiste, por tanto, en transformar el cuerpo en un órgano cabal de la voluntad; los miembros deben dejar paso a la voluntad, de tal suerte que hagan inmediatamente lo que la voluntad quiere, como órganos cabales del espíritu. Las habilidades de esta índole pueden ser también medios para otros fines, pero cabe prescindir de las necesidades y demás fines, apremios y dependencias y convertir la *habilidad* misma en un fin, y entonces esta habilidad es perseguida por sí misma. Y ella por sí no es más que la energía de la voluntad, que ha elaborado la inmediata

corporalidad, de tal suerte que esta es ahora apta para presentar y expresar la voluntad, lo espiritual; y así es como el hombre se representa a sí mismo como obra de arte.

El comienzo consiste, por tanto, en que el griego hace del propio cuerpo algo, lo educa en la libre movilidad. Esto es lo más antiguo que vemos. El Paladión de Troya todavía no es en Homero una obra del arte plástico. Homero hace una brillante y deliciosa pintura de los juegos que Aquiles organiza en los funerales de su caro amigo Patroclo; pero en todos los poemas homéricos no se encuentra ninguna alusión a estatuas de los dioses. No se mencionan muchos templos; el tesoro de Apolo en Delfos, el templo de Palas en Atenas, el de Poseidón en Egas y el santuario de Dodona son los nombrados; pero no se habla expresamente de imágenes de los dioses. Los sacrificios son tributados a la divinidad —que permanece invisible— en altares a cielo descubierto. Así sucede no solo en la «Ilíada», sino también en la «Odisea». Néstor sacrifica a Poseidón a orillas del mar; no se habla de ningún templo y los asientos para los presentes se encuentran al lado de las habitaciones. El hecho capital es, por tanto, que los griegos cultivaron la belleza de la propia figura, antes de crear bellas estatuas. Sus primeras obras de arte fueron seres humanos que cultivaron la hermosura y destreza de sus cuerpos.

Por esto les vemos practicar los *juegos* desde muy pronto. Hemos hablado ya de los juegos fúnebres en honor de Patroclo. Pero durante el viaje de los Argonautas tienen lugar en la isla de Lemnos los juegos que Hipsipila organiza por los funerales de su padre. Vemos las más distintas formas de ejercitar y perfeccionar el cuerpo. Los juegos consisten, según Homero, en la carrera, la lucha, el pugilato, la carrera de carros, el lanzamiento del disco y el tiro con el arco. A estos ejercicios se añaden el canto y la danza, que sirven meramente al fin del regocijo, sin relación alguna con las solemnidades del culto divino. Sirven tan solo para exhibir la figura y la habilidad; están destinados a la exteriorización y goce de una alegría sociable y serena. Hefaistos ha representado sobre el escudo de Aquiles, entre otras cosas, a unos hermosos mancebos y doncellas que se mueven con dóciles pies, tan rápidos como el disco del alfarero. La muchedumbre se agolpa en torno, gozándose en el espectáculo; el divino

cantor acompaña el canto con el arpa y dos danzarines giran en el centro del corro.

Más tarde el canto se hace independiente, se fabrica instrumentos que le acompañan y exige entonces un contenido creado por la representación. Con esto la representación se convierte en algo que exige ser expuesto, expresado, lo mismo que los hombres empezaron por exhibir sus hermosas habilidades. Pero de esto se hablará más adelante. Aquí solo deben ocuparnos los comienzos elementales del espíritu griego en su determinación inmediata.

c) Las bases de la religión.—La relación con la naturaleza.—El hecho de que la naturaleza, con la cual la peculiar esencia del espíritu griego está en relación, se presente como una naturaleza aislada, desmenuzada, que no sujeta ni oprime al hombre con poder uniforme y monstruoso, es de importancia para los comienzos de la cultura griega. Esta naturaleza no posee una unidad característica, sino que es heterogénea y no puede ejercer ningún influjo decisivo. Si pues por una parte vemos a los griegos, en todas sus determinaciones, agitados, inquietos, dispersos y dependientes de los azares del mundo exterior, vérnosles por otra parte percibir espiritualmente los fenómenos naturales, apropiárselos y conducirse con energía frente a ellos. Vemos a los griegos separados y divididos, reducidos y atenidos al espíritu interno y al valor personal, ocupados exclusivamente en aventuras y en triunfar de azares, percibiendo espiritualmente lo exterior, apropiándoselo y conduciéndose con valor y energía frente a ello. Este es un elemento inmediato de su cultura y de su religión. Si recorremos sus representaciones religiosas descubrimos que tienen por base objetos naturales; pero no en masa, sino aislados. La Diana de Éfeso (esto es, la naturaleza como madre universal), la Cibeles y Astarté de Siria son representaciones universales que han permanecido asiáticas, sin pasar a Grecia. Este país es de muy variada estructura y sus hombres están en viva relación con el mar. Hemos visto también que no existe la unidad de las generaciones familiares, la unidad patriarcal, sino que en todas partes las familias están sueltas, de forma que los hombres quedan atenidos a sus escasas fuerzas humanas. La situación general que surge de aquí consiste en

que a los ciegos se les ofrece un cuadro exterior variadísimo, que ellos perciben en forma espiritual; ante este cuadro, el espíritu griego se manifiesta con la mayor energía.

Por un lado, el hombre se considera como un mero observador de la naturaleza, que es para él algo verdadero; mas por otro lado, álzase frente al mundo como un ser de apetitos, y los apetitos estallan en él como sujeto. Mas ni la primera ni la segunda actitud frente a la naturaleza pueden satisfacerle. Solo volviendo sobre sí mismo encuentra la humanidad; y ese adentrarse en sí mismo implica el elevarse sobre lo sensible y sobre los apetitos. El griego ha llegado a esta humanidad mediante el nexo y la eterna resolución del concepto, al cual preceden otras relaciones que hemos visto. Lleno de presentimientos encárase el griego con la naturaleza y le dirige la palabra, no como a algo extraño, sino como a algo que tiene relación con él. Podemos resumir esta relación en la palabra *admiración*. Así como Aristóteles dice que la filosofía tiene en la admiración su origen, así también el espíritu griego ha tenido su origen en la admiración. Pero esta admiración no debe tomarse en el sentido de la sorpresa ante el espectáculo de algo que, comparado con el curso ordinario, sólito y natural (que se supone fijo y válido) resultaría insólito, extraordinario y disconforme con la regla. No hay que representarse aquí todavía la concepción intelectual de un curso regular de la naturaleza, sino que el espíritu griego se admira ante el curso natural de la naturaleza, considerada no como ingente masa en la que él mismo se encuentra, sino como un objeto que es, en primer término, extraño al espíritu, algo no espiritual, pero que a la vez inspira confianza y la general creencia de que contiene algo benévolo para el hombre, algo respecto de lo cual puede el hombre conducirse afirmativamente.

Podemos considerar la admiración y el presentimiento como las simples categorías fundamentales. Pero los griegos no se detuvieron en el presentimiento, como hoy es frecuente hacerlo, como si el presentimiento fuese la suprema voluntad, la actitud más conveniente ante lo supremo; sino que, como hombres libres, pasaron del presentimiento a la conciencia, se preguntaron y se dijeron qué es eso interior por lo cual el presentimiento pregunta, y lo sacaron a la conciencia. El presentimiento no llega a la conciencia, a lo objetivo, sino solo a una esencia que, aunque contenida en

lo objetivo, permanece interior y encubierta. Los griegos, por el contrario, llegaron a la conciencia de lo que está contenido en el presentimiento; transformaron la oscura aprehensión en representación determinada. A esta relación podemos llamarla relación mediata y mediadora con la naturaleza, relación que no permanece en el presentimiento, en la submersión, en la vida dentro de la fuerza inmediata de la naturaleza y sus potencias, sino que sale de ellas, de suerte que lo natural, con que el sujeto tiene esta relación, es ese mismo elemento contingente, desmenuzado, impropio, inesencial, que el sujeto no deja libre, sino sobre el cual se lanza en seguida, al retroceder frente a la masa, y de tal suerte, que lo que es y vale como realidad, queda mediatizado por el espíritu, ha de pasar por el espíritu, habiendo el espíritu de buscar, de hallar, de producir en sí la determinación de esa realidad. La relación mediadora consiste en que lo natural solo es tal para el hombre cuando el hombre se ha hecho a sí mismo espiritual, saliendo de lo natural, que le sirve de estímulo. Así es como nosotros concebimos, determinamos abstractamente el espíritu griego en sus comienzos. Este comienzo espiritual no debe tomarse simplemente como una explicación que hacemos, como un comienzo filosófico, sino que la modalidad de este comienzo existe expresamente en una multitud de representaciones griegas y debe ser señalada en ellas. Algunas de las formas en que esta relación se encuentra mejor expresada serán expuestas aquí; principalmente para ilustración, pero en parte también como comienzos históricos. Sin embargo, lo histórico es hoy día en lo griego tan resbaladizo que nada queda firme: lo que unos hacen resaltar en primer término es derribado por otros y remitido a otro plano.

d) Las bases de la religión.—La interpretación espiritual de la naturaleza.—Hemos dicho que el espíritu presta oído; hemos hablado del presentimiento, de la ensoñación. Pero el espíritu no se detiene en el mero presentir y anhelar; necesita dar una respuesta a su anhelo. Esta se halla, por ejemplo, en la representación de *Pan*. Pan es el universo; mas no como algo objetivo solamente, sino a la vez como algo que produce estremecimiento. Desarrollado por sí, conduciría Pan a aquella otra representación de la naturaleza madre de todas las cosas. En Grecia, Pan no es el todo objetivo,

sino lo indeterminado, que está enlazado con el momento de lo subjetivo. Más tarde la reoresentación de Pan bajó de nivel y recibió otro sentido, apareciendo como el hermano de armas de Dionysos, dios del entusiasmo. Pan es el universo indeterminado en general; Πᾶν (su nombre, que se deriva también de φαίνο, sería «el que se aparece», y así podemos admitirlo también), que es esta indeterminación, no permanece objetivo, no es la determinación abstracta del entendimiento, la esencia universal, la esencia suprema, sino que es lo que suscita horror, lo que se muestra y aparece, el indeterminado estremecimiento universal de admiración, en el bosque solitario, donde el que escucha percibe lo indeterminado. De aquí que haya sido honrado especialmente en la nemorosa Arcadia (terror pánico es la expresión usual para expresar un terror indeterminado y sin fundamento). El que despierta la admiración y produce el estremecimiento es caracterizado también como tañedor de flauta, que se hace oír y no permanece en el pensamiento, sino que es perceptible en armonías, con su zampoña de siete cañas y siete notas. No cabe desconocer aquí la armonía del universo, que surge de toda esta esfera. En lo indicado vemos, pues, que lo indeterminado se deja percibir y es percibido; y lo que es percibido es la representación subjetiva, la explicación, aquello precisamente que el sujeto espiritual hace y produce.

Y así como los griegos han dado fijeza al estremecimiento, así también han adorado a las ninfas en las fuentes y han escuchado el murmullo del manantial con présago temblor. El manar de la fuente en la gruta oscura era un misterio présago para el griego. Mas la verdadera significación de la fuente hállase en el escuchar, en la propia fantasía, en el estremecimiento del sujeto, conmovido por su sensibilidad, en el espíritu del sujeto mismo, representado como algo objetivo; las fuentes solo son el estímulo exterior. La Náyade fue más tarde elevada a la dignidad de Musa, que en el canto expresa lo presentido. Los inmortales cantos de las musas no son eso que se oye murmurar a la fuente (muchos se han acercado a las fuentes tendiendo el oído; pero lo que han escuchado no se ha convertido para ellos en poesía; la fuente o el susurro de las hojas no les ha dicho nada), sino las producciones del espíritu que escucha reflexivamente, que se produce a sí mismo en su escuchar. La musa en que la fuente se convierte es la fantasía

misma, es el espíritu del hombre. Homero invoca a la Musa, para que le hable; la Musa es su propio espíritu creador. La mayoría de las divinidades griegas son individuos espirituales, cuyo origen empero está en un momento de la naturaleza. La base de las musas es, pues, primero la fuente y luego la Náyade, la ninfa de la fuente. En *Apolo*, el momento natural originario es el sol; pero este se convirtió luego en la divinidad sapiente, hasta el punto de que modernos arqueólogos han llegado a sostener que el momento natural del sol no ha existido en esta deidad. Los griegos han conocido también divinidades en las cuales lo natural estaba completamente borrado. Pero recibieron el estímulo de la naturaleza; escucharon los objetos naturales y se llenaron de presentimientos, preguntándose íntimamente por su significación.

El *oráculo* tuvo también en un principio exclusivamente esta forma de interpretación. El oráculo más antiguo estaba en Dodona (en el lugar de la actual Janina), en un bosque de encinas donde las hojas susurrantes inspiran al hombre presentimientos, que el hombre interpreta para sí. El origen de este oráculo se coloca en Egipto. Herodoto dice que las primeras sacerdotisas del templo allí situado habían venido de Egipto; y, sin embargo, se menciona este templo como un templo griego primitivo. El susurro de las hojas en las encinas sagradas era allí la profecía. Había también discos metálicos colgados. ¿Quién emitía las sentencias? Emitíalas algo exterior, una encina, el susurro de la brisa en las hojas, los discos dispuestos de modo que un palillo movido por el viento golpease en ellos arrancándoles sonidos totalmente indeterminados, que solo recibían un sentido por obra del espíritu aprehensor, del sujeto, ya fuese el sacerdote, ya el interesado en oír algo. Lo mismo pasa en Delfos; el sacerdote (μάντις) saca el sentido que está implícito en los sonidos inarticulados que la Pitia emite sin conocimiento ni conciencia, en la embriaguez del entusiasmo (μανία). Solo en el ensueño, en el entusiasmo, tiene el hombre el don de la profecía. Pero es menester además alguien que sepa interpretar sus palabras, y este es el μάντις. En la *caverna de Trofonio* percibíase el estruendo de aguas subterráneas, fuentes, humos que surgían de la tierra, como en Delfos visiones y ruidos excitaban el espíritu. También en Beoda oímos hablar de muchos antiguos oráculos, posteriormente enmudecidos. En suma, todas

estas cosas indeterminadas son solo estímulos que no encierran ni expresan por sí ningún sentido y solo lo reciben por el sujeto.

El hombre era, pues, quien expresaba lo que la naturaleza significaba. La significación es, por tanto, cosa propia y exclusiva del hombre. No era la naturaleza la que respondía al griego, sino el hombre quien se respondía a sí mismo, incitado por la intuición de la naturaleza. Era esta una auténtica intuición *poética* (poético es lo que el hombre mismo hace, ποιεῖ). La interpretación y explicación de la naturaleza y de las transformaciones naturales, el descubrimiento de su sentido y su significación, constituyen esa actividad del espíritu subjetivo que los griegos designaban con el nombre de μαντεία. La μαντεία es poesía, pero no un arbitrario fantasear, sino una fantasía que introduce lo espiritual en lo natural; es un saber lleno de sentido. Podemos considerar esta como la forma general de relacionarse el hombre con la naturaleza. La μαντεία implica una materia y un intérprete que descubra su sentido. Platón habla de esto en relación con los sueños y el delirio en que el hombre cae por enfermedad; hace falta un intérprete, μάντις, para explicar estos sueños y este delirio. Los griegos piden por doquiera una interpretación y explicación de lo natural. Cuando una peste estalla en el campo de los griegos, el sacerdote Calcas les da esta explicación: que Apolo se ha encolerizado, porque no se le ha devuelto a su sacerdote Crises la hija por rescate. En el último libro de la *Odisea*, Homero cuenta el entierro de Aquiles. Todo el mar se alborota de pronto; los griegos quedan llenos de admiración y ya van a emprender la fuga, cuando el sabio Néstor se levanta y explica que es la madre de Aquiles, con sus ninfas, las que gimen y lloran en las exequias del héroe. Encontramos aquí juntos el alboroto del mar y la fantasía espiritual del hombre, que produce algo de naturaleza espiritual, algo que pertenece al hombre.

Como vemos, el griego en su relación con la naturaleza, se aprehende a sí mismo como ser espiritual, se recibe a sí mismo; su propia espiritualidad es la que prevalece. En general este espíritu carece de superstición; pues transforma lo exterior en algo lleno de sentido, de suerte que las determinaciones provienen del espíritu y aquí no es ya forzoso extraer la determinación como una determinación externa. Sin duda la *superstición* ha reinado también entre los griegos; la determinación de la acción procedía

muchas veces de otras fuentes que no eran el espíritu. Trátase aquí todavía del primer espíritu, de un espíritu, por tanto, limitado, no del espíritu absoluto e infinito, sino del entregado a la limitación y falto de libertad; trátase del espíritu que toma, por tanto, su dirección en lo limitado y sujeto. Pero de esto hablaremos más tarde. Al preguntar al oráculo, el hombre parte de sus *fines* y en consecuencia es supersticioso; pero por otro lado aquello para que utiliza lo divino son también *sus* fines. Grecia no podía existir sin oráculos. La voluntad de los sujetos no era todavía bastante para la acción; los sujetos necesitaban, además de lo subjetivo de la voluntad, una certeza del éxito, y estas dos cosas juntas eran las que realizaban la acción.

Con respecto a los estímulos añadiremos que los primeros en ser considerados como estímulos fueron los movimientos, espectáculos, fenómenos naturales; pero hay que añadir también los movimientos interiores en el sujeto mismo, que el espíritu se explica dándoles un sentido. Los sueños y las excitaciones espirituales mismas pertenecen a este grupo. Aquiles se detiene de súbito, cuando va a sacar la espada; su relación con Agamemnon se le viene a la conciencia. El poeta representa este movimiento interior como si fuese Palas la que se aparece a Aquiles. La transformación interior misma es aquí el objeto; la excitación es recogida por la fantasía. Cuando Ulises lanza el disco entre los feacios y el suyo llega más lejos que los demás, hay un hombre que le hace señales de aprobación; Ulises reconoce por la mirada a Mentor, a Palas, el estímulo, que él viste espiritualmente con el rostro divino; como en otra ocasión toma igualmente por Mentor a la golondrina que aparece sobre el tejado. Los movimientos naturales o la propia interioridad o la interioridad de otros hombres, sirven pues de estímulos, que se convierten en estas figuras. El sentido es, por tanto, lo interior, el espíritu, lo verdadero, lo que es sabido; y los poetas han sido de este modo los maestros de los griegos, sobre todo Homero.

e) Las bases de la religión.—Tradiciones y misterios extranjeros.— Es de advertir, además, que también entre los estímulos puede contarse lo que llegó por tradición a los griegos, especialmente algunos dioses y representaciones religiosas que vinieron del extranjero. Existe desde antiguo una gran discusión sobre si los dioses surgieron en la misma Grecia

o proceden del extranjero. La cuestión es insoluble, cuando el entendimiento es el que la considera, porque la naturaleza del entendimiento es parcial y está confinada en la parcialidad. Puede creerse históricamente que los griegos recibieron de Egipto, Asia Menor, etc., muchas representaciones, por ejemplo, cosmogónicas; pero igualmente cabe pensar que los dioses griegos son enteramente peculiares y no se parecen absolutamente nada a los de Egipto, Fenicia, Asia Menor y la India. Herodoto mismo dice las dos cosas, cuando refiere que Hércules y Baco vinieron de Egipto, o que los griegos, habiendo consultado el oráculo de Dodona, recibieron de Egipto los nombres de los dioses y aun los dioses mismos y, por otra parte, de clara que Homero y Hesíodo son los que han dado a los griegos sus dioses, haciendo la teogonía y fijando las advocaciones de los dioses. Esta amplia afirmación ha dado, singularmente a Creuzer, mucho que hacer. Esta contradicción se resuelve —y tal es el concepto de la cosa— diciendo que hubo algo exterior, recibido, enseñado y que luego sobrevino la actividad del espíritu, la producción, que transforma lo recibido. Lo mismo que la cultura en general, recibieron los griegos, sin duda, aquí también lo extranjero. Pero lo que constituye la cultura griega es haberlo transformado. Los griegos han recogido el principio asiático; pero también lo han superado. Es una actividad que no parte de sí misma, independiente, sino que recoge algo extraño; pero no para dejarlo tal como es, sino para transformarlo. Esto constituye la determinación fundamental de que la libertad del espíritu está en relación esencial con las dotes naturales, es una libertad que es a la vez, por tanto, condicionada, una libertad meramente abstracta. Lo absolutamente libre no está condicionado, no tiene necesidad de otra cosa, para ser. Pero la libertad griega está condicionada, aunque consiste en modificar por sí, en transformar, en producir eso mismo que la estimula. Esto constituye el término medio entre dos extremos: entre la falta de conciencia del hombre, en la cual el sujeto no es libre por sí, como lo hemos visto hasta ahora en lo asiático, donde lo divino está dotado esencialmente de un contenido natural, porque lo espiritual solo existe de un modo natural —no tenemos aquí nada más que una unidad material, el llamado panteísmo, donde el sujeto está perdido, ha desaparecido— y el otro extremo que es la infinita subjetividad, la pura

certidumbre en sí misma, el pensamiento como lo independiente, como elemento y terreno para todo lo que debe tener validez. El espíritu griego empieza por lo natural y pasa a lo espiritual; pero esta actividad espiritual es esencialmente el comienzo de algo natural y por eso el espíritu no es todavía al mismo tiempo la espiritualidad incondicionada y libre, no es todavía la espiritualidad en su propio elemento, la espiritualidad perfecta en sí misma y tomando perfectamente de sí misma sus estímulos.

Lo natural, explicado por los hombres, lo interior y esencial de lo natural es el origen de lo divino en general. Así como en el arte los griegos pueden haber aprendido habilidades técnicas, particularmente de los egipcios, así también el origen de su religión puede haberles venido de lucra. Pero ellos, con su espíritu independiente, han transformado el arte lo mismo que la religión.

Pueden descubrirse por todas partes huellas de estos orígenes extranjeros de la religión (Creuzer parte esencialmente de esto en su simbólica). Los amoríos de Zeus aparecen, sin duda, como algo aislado, exterior, casual; pero cabe demostrar que tienen por base representaciones teogónicas extranjeras. La generación es entre los indios producto de dos contrarios; Eros, el más antiguo dios de los griegos, es, en cambio, el que une lo separado y produce de esta suerte figuras concretas. La representación abstracta se convierte entre los griegos en algo concreto. Hércules es, entre los helenos, el humano espiritual, que conquista el Olimpo por sus propias fuerzas, por los doce trabajos; la idea extranjera, que le sirve de base, es el sol, que lleva a cabo su peregrinación a través de los doce signos del zodíaco.

Entre las cosas antiguas que de esta suerte los griegos recibieron, hay que citar especialmente los *misterios*, peculiar especie de culto que aun hoy da motivo a grandes discusiones. Se dice expresamente de los misterios que eran un culto antiguo y extranjero. La historia indica que conservaban rasgos de una antigua religión de la naturaleza; y es en efecto necesario que hayan contenido esto y nada más. Los misterios son la antigua religión, en parte extranjera y en parte indígena, que se conserva como algo subterráneo, misterioso. Así como los antiguos dioses mismos fueron conservados, así conservóse también en la veneración la antigua religión,

que era entonces contraria a la religión del pueblo. Pero no era aquella una religión elevada, sino el origen bruto de la religión griega. Lo antiguo, que ya no es vivido por el espíritu del pueblo, se rebaja y convierte en algo más o menos desconocido, principalmente en algo venerable, fuente y, por tanto, explicación de lo que viene después. Mas cuando lo nuevo se ha hecho vigente, como por ejemplo las constituciones en la vida política, ya lo viejo y lo nuevo no están en el mismo plano; lo viejo, que como origen sigue apareciendo venerable, es necesariamente considerado como algo prohibido y peligroso, que podría acarrear la decadencia de lo nuevo. Pues si se conociera lo antiguo —supónese— se vería claramente cuál es el derecho en que se funda lo nuevo, y lo nuevo aparecería entonces como algo que no tiene justificación en sí. Los misterios han tenido esta relación con la religión del pueblo; y esto explica la creencia de que lo misterioso contiene mucha más sabiduría que la religión popular. La misma relación se ha conservado en parte en la vida jurídica, donde han sido considerados los antiguos y mohosos pergaminos como las verdaderas fuentes que nos dan conocimiento de lo presente. Los misterios eran, pues, aquellos antiguos comienzos; y no contenían seguramente mayor sabiduría que la que ya había en la conciencia de los griegos. Conservaban necesariamente representaciones de la religión natural; pero la nueva religión fue lo más verdadero, lo más espiritual. Sin embargo, algo análogo le acaece aún a nuestro entendimiento, cuando contemplamos esta religión griega más espiritual; pedimos, por ejemplo, una explicación de los distintos dioses griegos y nombramos entonces el elemento natural abstracto, diciendo, por ejemplo que Poseidón es el mar. Pero el mar es algo inferior a Poseidón. Por otro lado, tampoco el misterio significa secreto, sino que lo designado con esa palabra es lo especulativo, que sin duda es secreto para el entendimiento. Por tanto, no deben buscarse secretos en estos misterios. En la época cristiana posterior todos estaban ya divulgados; si hubiese habido en ellos algo superior, habríase conocido. Todos los atenienses estaban iniciados en los misterios eleusinos; solo Sócrates no lo estaba, porque quería conservar las manos libres para que, si fundaba algo en el pensamiento, no le acusasen de haberlo sabido por los misterios eleusinos. Sócrates sabía que la ciencia y el arte no brotan de los misterios y que la

sabiduría jamás se halla en el secreto. Antes bien, la verdadera ciencia está en el campo abierto de la conciencia.

Hemos encontrado como determinación abstracta del espíritu griego la admiración, el presentimiento, que penetra en la conciencia mediante estímulos de toda clase. Esta es la determinación elemental del espíritu griego; este espíritu no es todavía el espíritu absolutamente libre, que descansa sobre sí mismo. Vamos a ver ahora cómo el espíritu griego se ha formado con sus elementos.

Capítulo 2
LA MADUREZ DEL ESPÍRITU GRIEGO

1. *La subjetividad griega*

El espíritu griego es individualidad libre y bella.—Está libre de ese estado en que la conciencia personal le falta al hombre frente a la objetividad de la naturaleza; pero tampoco es todavía el otro extremo de la abstracción en sí. El espíritu griego es la abstracción concreta en el medio entre ambos extremos. Debemos considerar esta individualidad libre en las tres formas de su manifestación: primero, en el hombre por sí; segundo, en los dioses; y tercero, en el Estado.

La determinación fundamental del espíritu griego consiste en que la libertad del espíritu está condicionada y se halla en esencial relación con una excitación natural. La libertad griega es excitada por otra cosa; y es libre porque modifica y produce por sí misma la excitación. Esta determinación es, como queda dicho, el medio entre esa falta de conciencia personal del hombre, tal como la vemos en el principio asiático, y la subjetividad infinita, como pura certeza de sí mismo. El espíritu griego, como medio, parte de la naturaleza; pero convierte esta en algo establecido, puesto por él mismo; la espiritualidad no es todavía, por tanto, absolutamente libre, ni todavía existe plenamente *fuera de sí misma*, no es estímulo de sí misma. El espíritu griego parte del presentimiento y la admiración y pasa luego a establecer la significación. Esta unidad es producida también en el sujeto mismo. El lado natural del hombre es el corazón, el sentimiento, las inclinaciones, las pasiones, la voluntad natural;

todo esto ha sido transformado en la individualidad libre. Este lado natural es el punto de partida de la conciencia que, sometida al espíritu, se ha formado para ser conforme al espíritu. No se ha llegado al punto de que el hombre tenga una relación con poderes éticos abstractos, con unidades de la especie del Estado, sino que lo universal sigue en su relación con lo natural; lo ético es el peculiar ser y querer de la subjetividad particular. Pero esta no consiste en el apetito inmediato, sino que se ha tornado conforme al verdadero espíritu, el cual, sin embargo, todavía no es de un modo universal objeto para el sujeto particular. Tal es el medio entre la sensibilidad del hombre como tal y su espiritualidad en la forma del pensamiento, de la abstracción; y esto hace precisamente que el carácter griego sea la *individualidad bella*, que el espíritu produce, transformando lo natural en su expresión. La existencia de la individualidad, del carácter, de la conducta bellos, está puesta por su espíritu exterior; y puesta de tal manera, que la materia, el material, el contenido del espíritu, es lo inmediato. Pero este inmediato, necesario solamente para la expresión, queda transformado por la actividad productiva del espíritu.

El espíritu todavía no se tiene a sí mismo por órgano; su actividad todavía no tiene en sí mismo el material y el órgano de exteriorización. Para exteriorizarse el espíritu necesita de la excitación natural, del material natural; por eso la subjetividad griega no es una espiritualidad libre que se determina a sí misma, sino una naturaleza transformada en espiritualidad; justamente lo que designamos con el término de individualidad bella. Podemos llamar al espíritu griego el *artista plástico*, que convierte lo natural en expresión del espíritu, que hace de la piedra una estatua y no presenta la piedra como piedra y al espíritu como algo heterogéneo, sino que infunde a la piedra el espíritu y representa al espíritu en la piedra. La piedra no sigue siendo piedra; aquella estatua no es una forma exterior que se haya limitado a desaparecer, sino lo contrario. Es opuesto a la naturaleza de la piedra el ser expresión de lo espiritual; por eso tiene que sufrir una transformación. Lo natural no sigue existiendo como natural. El artista necesita de la forma corporal y sensible, para su concepción espiritual; sin semejante elemento no puede tener conciencia de sí, ni aprehender ni hacer objetiva para los demás la idea. Su concepción todavía no puede llegar a ser

en su espíritu objeto del pensamiento puro, sino que el órgano con que tiene conciencia de sí y se representa a los demás es el elemento sensible.

El artista griego no lucha con lo natural, como el egipcio. También el espíritu egipcio trabajaba la materia; pero lo natural todavía no estaba sometido a lo espiritual. El egipcio luchaba aún con ello. Lo natural aun subsistía por sí y formaba una parte del producto, como en el cuerpo de la esfinge. En el espíritu griego, lo natural está sometido interiormente a su contrario; no ha sido conservado como una parte de la contraposición, sino que se halla rebajado al rango de signo, es una envoltura en que el espíritu no queda preso; ha subsistido, pero como envoltura en que el espíritu, lo ético, se manifiesta. Hay que hacer resaltar, con respecto a esta determinación, que el espíritu griego, artista transformador, se sabe a sí mismo libre en sus creaciones; El espíritu subjetivo es el creador y las creaciones son, por tanto, obra humana; pero no solo esto, sino que su contenido es la verdad; y este contenido es lo en sí de lo racional, las potencias del espíritu en sí y por sí. Pero esta obra es tan creada como no creada por el hombre; no es creada por la arbitrariedad, sino por el espíritu racional, que tiene en el elemento de la naturalidad el material que usa y maneja para expresarse. Los griegos han empezado por este contenido que se expresa. Sienten respeto y veneración por el Zeus de Olimpia, por la Palas de la Acrópolis ateniense; sienten respeto por las leyes y las costumbres de su Estado, por estas instituciones e imágenes, que, sin embargo, solo existen porque el hombre es la forma activa que las ha producido, el seno materno que las ha concebido, el pecho que las ha amamantado —el hombre, lo espiritual que las ha hecho grandes y puras. Por eso es alegre. El griego no solo es libre en sí —también el asiático y el niño lo son—, sino que tiene la conciencia de su libertad, de una libertad que no está frente a este contenido y a estas creaciones, sino *en* ellas. El honor del hombre está, pues, en el honor de lo divino; los hombres honran lo divino, pero este es también su obra, su producto y su existencia; lo divino recibe, pues, el honor que le es debido, mediante el honor de lo humano; y lo humano, mediante el honor de lo divino.

La primera forma, que la individualidad bella toma, es, según esto, la humanidad inmediata, la *obra de arte subjetiva* o la obra de arte que el

hombre hace de sí mismo. Hemos hablado de cómo en la época primitiva surgen ya los *juegos* en los cuales los hombres se forman mediante la destreza corporal, mediante la lucha, la carrera, el lanzamiento de la jabalina y del disco y cómo el canto y la danza se agregan a ellos. El hombre es, por tanto, la más antigua obra de arte, más antigua que las imágenes de los dioses en piedra u otro material. Los griegos han cultivado sus cuerpos hasta hacer de ellos figuras hermosas y órganos que sirven no para llevar a cabo cosa alguna, sino para exhibir la destreza por sí misma. El interés consistía en revelar la libertad. Este mostrarla y honrarla es entre los griegos un interés muy antiguo.

Aquellos juegos y artes, con su deleite y sus honores, eran en un principio asunto privado y se practicaban en ocasiones especiales; pero en los tiempos posteriores convirtiéronse en un asunto nacional y formaron pronto un lazo entre toda la nación; de suerte que la Elide fue determinada para que en ella reinase la paz y el cultivo de la corporalidad y la contemplación de las obras de arte subjetivas. Así fueron instituidos los célebres certámenes en determinadas fechas y determinados lugares. Ellos fueron uno de los pocos lazos comunes que mantenían unidos a los griegos; pues aunque Grecia no estaba unida en el sentido político, poseía varios puntos de reunión, de índole ideal. En este respecto, los juegos se asocian a los oráculos que —principalmente el de Delfos— formaban asimismo puntos céntricos por su importancia y significación, por la afluencia de consultantes y ofrendas votivas. Junto a los oráculos y a la liga anfictiónica, los juegos se destacaban como algo común. Son particularmente célebres los olímpicos, que se celebraban en la Elide, la provincia santa; consignábanse los nombres de los vencedores y estas listas dieron a los griegos ocasión para hacer su cómputo del tiempo por olimpíadas. Herodoto leyó sus historias en una de aquellas asambleas, de suerte que lo espiritual acompañaba a la destreza corporal. Además de los juegos olímpicos, celebrábanse en otros lugares los ístmicos, los píticos y los nemeos.

Llamamos a estos certámenes también juegos. El juego es lo opuesto a la seriedad; y la seriedad es aquí la relación con la necesidad y la dependencia. No había ninguna necesidad de estos certámenes; no había seriedad en ellos por consiguiente. La seriedad existe cuando estamos frente

a frente yo y la cosa natural; la existencia del uno es incompatible con la existencia simultánea del otro. Pero frente a esta seriedad, aquel juego representa una seriedad superior. Allí el lado natural sigue existiendo, no está determinado abstracta y negativamente a ser sacrificado; pero está incorporado al espíritu de tal suerte, y sigue existiendo de tal modo, que puede ser un signo, un órgano de la expresión. La seriedad del pensamiento es a su vez también otra y más abstracta; lo divino es aquí el poder y existe la relación de necesidad, según la cual yo debo renunciar a mis particularidades, dependencias, deseos y apetitos, para elevarme a la existencia real. Esta seriedad y necesidad espiritual no existe todavía aquí; el sujeto no ha llegado todavía a esta seriedad, sino que en el juego está seguro de sí mismo, brota por sí independiente y la seriedad se limita a revelar la libertad del hombre *en* su cuerpo y *sobre* su cuerpo, como algo que ha sido producido, trabajado, transformado por él mismo.

El hombre posee inmediatamente en uno de sus órganos, en la voz, un elemento que tiene un contenido más amplio que el permitido y exigido por la mera presencia sensible. Hemos visto cómo el canto, unido con la danza y sirviéndola, se agregó a los juegos; y hemos indicado ya que el canto se hace luego independiente; no es un canto sin contenido, como las modulaciones de un pájaro, que expresan la sensación, pero sin contenido objetivo. El canto pertenece a la voz y la voz es el elemento en donde lo espiritual, la representación, tiene su especial y peculiar expresión. El canto exige pronto para sí un contenido peculiar, nacido de la representación. Este contenido, formado por el espíritu, puede ser de índole muy varia; pero debe observarse especialmente que con ello lo sensible e inmediato es elevado a lo universal y fijado en lo universal. Lo universal se hace contenido religioso y debe formarse en su sentido supremo. Es la figura divina en general y esta es la *obra de arte objetiva*, la segunda forma de la individualidad bella.

2. *La religión griega*

a) La idea de la divinidad.—El contenido religioso es el contenido capital del espíritu y la cuestión es qué forma haya tenido entre los griegos. Los griegos ya no han encontrado este contenido esencial en lo natural y exterior, sino en lo interior; y de tal suerte, que el hombre se aprehende a sí mismo como libre. Lo humano, como algo representado, ha sido para ellos lo único y absolutamente esencial. Este es el contenido de la religión griega, el objeto de cuya adoración es la humanidad idealizada. La conciencia humana de sí mismo hubo de concebir esto como lo esencial. Lo perdurable y permanente en el hombre es presentado como la esencia; todo lo meramente exterior y accidental queda separado de ella y está tomado de la exterioridad, de la accidentalidad. La religión griega queda así determinada como una religión del arte; el movimiento de la humanidad cultivada, sus obras y acciones, constituyen su contenido. Dios es la esencia del hombre; está en relación positiva con él. A la vez es concebido como lo otro del hombre y esto otro es entonces la esencia, lo verdadero. Pero esta es entonces lo otro del hombre, considerado como individuo sensible; mas si lo consideramos como lo verdadero del hombre, es entonces precisamente su verdad y, por tanto, su propio interior. Lo sensible es, según esto, pura manifestación del espíritu; ha borrado su finitud. Lo *bello* consiste en esta unidad de lo sensible con lo en sí y por sí espiritual.

El carácter de la divinidad entre los griegos es lo puramente bello. La determinación de los griegos es saberse libres; pero este saber se encuentra en ellos unido todavía con lo natural, no está concebido todavía como principio del pensamiento, puramente con el pensamiento. Para los griegos Dios, lo absoluto, está presente, no en el pensamiento sino en la forma concreta. El espíritu libre no es todavía el objeto por sí solo, sino en unión con lo natural humano y con lo natural externo. Los griegos han adorado a Dios en el espíritu —pues lo esencial es lo espiritual en general—, pero no en el espíritu puro, no en el espíritu y en la verdad, sino en la forma del antropomorfismo. Pero, a la vez, aunque tienen lo divino en figura humana, su Dios todavía no se les ha aparecido en carne. Su principio es el que sigue inmediatamente al oriental. Este es la unidad de la sustancia y de la naturaleza. Entre los griegos esta unidad sustancial ha descendido hasta lo ideal; surge el principio de la subjetividad, pero solo como algo que se

manifiesta y, por tanto, con dos aspectos. Un aspecto es lo anímico; el otro, lo natural. Lo anímico está, por una parte, imaginado en lo natural, pero también existe por sí y se opone a aquella forma que aparece como la vida. La relación del principio griego con el oriental consiste, pues, en que la inmanencia de lo espiritual y lo natural, el principio oriental, vale solo, para los griegos, bajo el aspecto de la realidad, y lo espiritual, así como es inmanente a lo natural, se opone también a sí mismo y a lo natural.

El espíritu se piensa. Dios es adorado en el espíritu como lo no sensible; esto significa que Dios está puesto en el elemento del pensamiento. Aparece para otro, pero en el pensamiento; esta referencia a lo otro es el lado de la realidad. Este lado es todavía entre los griegos el de la espiritualidad material, física, inmanente a la naturaleza. El espíritu no es todavía el saber que el espíritu tiene de sí: el lado de su realidad es el lado natural del fenómeno. El principio griego todavía no se ha desarrollado en la forma del mundo del pensamiento. El mundo no sensible y superior no está aún sobre el sensible; pero lo espiritual es en este la determinación esencial. Lo espiritual es lo libre; la afirmación del espíritu es la actividad condicionada por sí misma; el espíritu es el producirse a sí mismo. Esta afirmación del espíritu solo existe por la referencia a la naturaleza; el espíritu se presupone y es libre mediante la negación de su «ser otro», mediante la negación de lo natural. La determinación del espíritu consiste, por tanto, primero en lo natural; y segundo en la postergación, en la subordinación de lo natural. Los griegos han llegado a la conciencia de que sus dioses han subyugado lo natural.

Los griegos han poseído lo espiritual individualmente, elevándolo a la subjetividad; de tal suerte que el sujeto era el lado esencial de la realidad y lo natural estaba rebajado. Lo natural ha de servir de expresión para el espíritu subjetivo; por eso no puede tener más figura que la humana, pues solo esta puede ser expresión espiritual. El hecho de que Dios se les haya aparecido solamente en el mármol, en el metal, en la madera, en los productos de la fantasía humana, pero no en carne y hueso, no en existencia real, se explica porque para ellos el hombre no ha tenido valor y dignidad, no ha merecido honor y dignidad, sino en cuanto que está encumbrado en la forma bella, en cuanto que se ha cultivado hasta llegar a la libertad de la

apariencia bella. La divinidad queda sometida, pues, a la contingencia de lo individual; su forma y figura es producida por el sujeto particular. Y los griegos han sido los únicos que se han cultivado de este modo; todos los demás pueblos eran bárbaros y entre los griegos mismos subsistía la distinción entre griegos propiamente libres y esclavos.

Esto de que el espíritu es lo que él se hace a sí mismo, constituye exclusivamente un aspecto. El otro aspecto consiste en que el espíritu es lo originariamente libre, en que la libertad es su naturaleza y su concepto. Pero los griegos no han percibido aún este aspecto, precisamente porque todavía no han pensado, todavía no se han aprehendido en el pensamiento. Todavía no han conocido al espíritu como lo «en sí» en su universalidad, sino solo bajo el aspecto de cómo se produce a sí mismo. Todavía no han tenido, pues, la representación de que el hombre en sí está hecho a imagen de Dios. Por eso no han tenido la idea cristiana de la unidad de la naturaleza divina y humana, ni han sabido que el hombre, por su concepto, está en relación con lo divino, sino que han creído que solamente lo está el hombre cultivado, el que se ha elevado e idealizado. Solo el espíritu interior, seguro de sí, el espíritu que se ha producido su mundo interior, puede soportar que lo natural tenga transfigurado inmediatamente en sí lo espiritual. Cuando el pensamiento es libre por sí puede dejar en libertad el lado del fenómeno y tiene la seguridad de que confía la naturaleza divina a esta cosa presente; piensa lo espiritual y puede dejarlo en su inmediatez, tal como es; para representarse lo espiritual, fijar lo divino y hacer la unidad exteriormente intuible, no necesita ya transfigurar lo natural en lo espiritual, ni transformarlo para que exprese lo espiritual, sino que el espíritu libre, al pensar lo exterior, puede dejarlo tal como es, puede aprehender lo divino en este elemento inmediato, pues piensa esta unión de lo finito y lo infinito y sabe que no es una unión accidental, sino lo absoluto, la idea eterna misma. Esta es la idea profunda, idea que encierra la antítesis infinita.

Se suele reprochar a la religión griega su *antropomorfismo* y considerar el antropomorfismo en sí como un defecto en la representación religiosa. Ya Jenófanes ha dicho que los hombres han hecho a los dioses a su imagen, y que si los leones hicieran dioses, los representarían como leones. De este modo, al dicho de que Dios ha hecho el hombre a su imagen, replícase:

mais l'homme le lui a bien rendu —el hombre ha hecho a Dios a su imagen. Pero si distinguimos más exactamente, hay que decir: lo humano es lo espiritual y lo espiritual es lo excelente y verdadero de los dioses griegos, aquello por lo cual estos dioses se elevan por encima de todas las divinidades naturales y de las antiguas abstracciones, como la de la esencia una, la esencia suprema, la identidad vacía, la esencia vacía, sin determinación, indeterminada. La espiritualidad es lo supremo, lo espiritual es lo verdadero frente a la significación de los poderes naturales como tales abstracciones. Los griegos no han divinizado la naturaleza, sino transformado lo natural en espiritual. La verdad es que el defecto de los dioses griegos consiste en no ser bastante antropomórficos. Los griegos han tenido héroes; pero estos no eran aún honrados como dioses; esta divinización del hombre es algo posterior y tiene otra significación, como, por ejemplo, en los emperadores romanos. Este antropomorfismo falta a los griegos.

Por otra parte, considérase también como una excelencia de los dioses griegos el haber tenido figura humana. En sus *Dioses de Grecia* canta Schiller: «Como los dioses aún eran humanos, eran los hombres divinos.» Su poesía permite conocer que estaba conmovido hasta lo más hondo; pero su representación era, en parte, equivocada, porque, en verdad, el Dios cristiano es mucho más humano que los dioses griegos. En la religión cristiana se dice: Dios se ha manifestado en carne y hueso; y el cristianismo consiste en adorar a Cristo como a Dios y a Dios como a Cristo. El Hombre-Dios, Cristo, ha sido humano en un sentido mucho más determinado y ha tenido una humanidad de presencia terrena, de circunstancias naturales, de pasión y muerte afrentosa, totalmente distinta de la humanidad de los bellos dioses griegos. Si se quiere considerar la humanidad de estos dioses como una excelencia, no cabe hacerlo seguramente frente a la humanidad de Dios en la religión e Iglesia cristianas. Hay en estas un antropomorfismo totalmente distinto.

Ahora bien, por lo que toca a este elemento común a las religiones griega y cristiana, debemos decir que si Dios ha de manifestarse, solo puede hacerlo como espiritual. Para que su manifestación, exterioridad, presencia inmediata, realidad, se aparezca como espiritual a la intuición sensible, a la

representación, ha de manifestarse exclusivamente en figura humana. No hay otro modo sensible en que lo espiritual se presente como espiritual. Dios se da a conocer, sin duda, en la naturaleza, en el sol, en las montañas, en los árboles, en el animal, en la concordancia entre sus medios y sus fines, en la zarza ardiente, en el susurro del viento; pero en todas estas cosas naturales Dios solo es perceptible en el interior del sujeto, y ninguna de estas cosas naturales, en sí mismas, expresan la espiritualidad. La figura humana es la única que expresa en sí misma la espiritualidad; en ella tenemos delante lo sensible del espíritu; de ella irradia lo espiritual como tal. Si, pues, Dios debe manifestarse en la intuición sensible, en la representación, solo puede hacerlo en figura humana. Ahora bien, Dios tiene que manifestarse, necesita tomar forma aparente en la intuición sensible; pues la esencia debe manifestarse y no es nada si no se manifiesta, si no tiene en sí el modo de la inmediatez, si no se tiene a sí misma de modo inmediato en el «ser otro». Y aunque hay muchos modos de manifestarse, la manifestación en la naturaleza es mucho más inadecuada que la figura humana. Esto es lo común al helenismo y al cristianismo.

Pero se diferencian —y esta diferencia es la causa de que el espíritu haya necesitado tomar la forma del espíritu cristiano— porque en la conciencia griega lo que se manifiesta, el Hombre-Dios, no ha llegado a ser simplemente un momento del espíritu supremo y verdadero, existente en sí y por sí. Esto es lo capital; el Dios que se manifiesta, esto es, Dios bajo la determinación del manifestarse, no es el Dios absoluto: este necesita manifestarse, o lo que es igual, su manifestarse es esencialmente un *momento* tan solo de su íntegra totalidad. El verdadero defecto de la religión griega, comparada con la cristiana, consiste, por tanto, en que en aquella la manifestación constituye el modo supremo, la totalidad de lo divino, mientras que en la religión cristiana el manifestarse es considerado solamente como un momento de lo divino. Cristo ha muerto, esto es, que el Dios que se manifiesta es considerado como algo que se anula a sí mismo, como un momento, y solo cuando está muerto y sentado a la diestra de Dios Padre es considerado en su plenitud perfecta. La manifestación necesita tener lugar, no puede dejar de acontecer; pero debe tener lugar de tal suerte, que resulte como un momento, como algo que debe anularse, como algo

anulado. En los dioses griegos, la manifestación del Dios tiene lugar en una figura digna y artística y lo sensible está sublimado por la belleza, hasta convertirse en expresión del espíritu; los dioses griegos son ideales. Pero su modalidad, el hecho de manifestarse, resulta aquí el modo exclusivo y supremo en que lo divino está puesto. El Dios manifestándose no es expresado como un momento; la forma de la manifestación es la forma suprema y lo Ideal no está puesto a la vez como ideal. Ambas determinaciones dependen de que el Dios griego es todavía para el hombre un más allá; pero el espíritu consiste absolutamente en estar en sí y consigo al manifestarse. Pero cuando el manifestarse es la forma perenne, entonces el espíritu que se manifiesta es, en su sublimada belleza, un más allá para el espíritu subjetivo, y la verdadera reconciliación del espíritu consigo mismo, en su «ser otro», no puede aún tener lugar. Los dos aspectos parciales coexisten sin resolverse. Se revela aquí el extremo de la subjetividad: que Dios es algo hecho por el hombre; este es el lado subjetivo que el dios conserva. Precisamente por lo cual es demasiado objetivo; y lo subjetivo no es todavía la verdadera subjetividad, porque los sujetos tienen todavía el objeto frente a ellos. El sujeto aún no es sabido y conocido como recibido de Dios; el Dios manifiesto no es aún considerado como un mero momento y por esta causa el hombre no es considerado como un momento afirmativo, ni recibido en Dios. El sujeto como tal, el espíritu humano, como todavía no está recibido en Dios, no está tampoco absolutamente justificado; la subjetividad todavía no ha llegado a su profundidad, sino que está aún apegada a un más allá y es determinada desde fuera.

El *politeísmo* se halla implicado inmediatamente en este modo de la intuición religiosa de los griegos. Tan pronto como Dios se manifiesta en carne y hueso, ya es inmediatamente único. Dícese, sin duda, que Dios se manifiesta en la naturaleza, en el género humano entero; pero esto es permanecer en la exteriorización, en una manifestación exteriorizada, pues se entiende que Dios, justamente al manifestarse así, no se manifiesta como Dios. Para manifestarse como Dios, ha de manifestarse como hijo y como un hijo *único*.

Encontramos, por tanto, en la religión de los griegos, el mismo espíritu que ya hemos considerado en su subjetividad. La religión no consiste en

otra cosa sino en que lo universal del contenido del concepto se convierte en objeto y es reconocido como el objeto más esencial, en que el espíritu inmanente es aprehendido por sí en la representación y honrado como esencia. Hemos reconocido que este espíritu interior entre los griegos es el espíritu que desde la naturaleza llega a su libertad. Los helenos han transformado el poder de la naturaleza en algo espiritual, de tal suerte que este poder ya no es sino una resonancia, mientras que el contenido esencial está en lo espiritual. El espíritu de los griegos contiene, pues, elementos naturales; pero solo como un comienzo, que se ha transformado luego en un contenido espiritual; el elemento natural sigue resonando en el contenido espiritual, pero el contenido esencial es la representación, es el contenido espiritual. El griego ha honrado a Dios como espíritu o al espíritu (no a un poder de la naturaleza) como Dios. No podemos considerar los dioses griegos como los dioses indios, cuyo interior, el verdadero contenido sustancial, era un poder de la naturaleza, mientras la figura humana resultaba una adición antropomórfica, una forma exterior, expuesta de modo humano a la contemplación. El Dios de los griegos no es el poder de la naturaleza, sino únicamente lo espiritual, unido con lo natural; pero lo natural, como queda dicho, se halla rebajado a una posición inferior, subordinada y constituye solo el punto de partida. El Dios de los griegos no es todavía el espíritu absoluto y libre, sino que el espíritu es aún una individualidad determinada y empieza condicionado por determinaciones exteriores, es decir, es un espíritu determinado, un espíritu en modo humano a la vez; pues precisamente el hombre es el espíritu particular, que existe limitándose como tal. Los griegos han honrado también este término medio, que todavía no existe por sí mismo como espíritu, sino que consiste en manifestarse de un modo sensible, pero de tal suerte que lo sensible es el elemento de su manifestación y no su contenido y su sustancia.

b) Los dioses particulares.—Estas indicaciones deben ser las que nos dirijan respecto a los momentos capitales de la mitología griega; esta es la forma necesaria, el verdadero punto de vista en que se coloca el espíritu al salir de lo oriental. Nos atendremos a estos conceptos; y necesitamos esta dirección frente a la abundante erudición, que ha descubierto recientemente

mucha materia mitológica, y también frente al intelecto abstracto, que solo se fija en uno u otro aspecto. Vamos a exponer de un modo preciso la determinación indicada, tal como se ha manifestado entre los griegos. Hemos visto unidos en Grecia el poder de la naturaleza y el poder espiritual; pero de tal suerte que la individualidad espiritual es lo esencial y el poder de la naturaleza solo constituye el punto de partida, solo representa una resonancia frente a la individualidad espiritual.

Este rebajamiento de lo natural, este tránsito a lo espiritual, existe en la mitología griega como un punto capital, como un recodo del conjunto, en la *guerra de los dioses*. Es esta la guerra de los dioses nuevos contra los viejos, la caída de los Titanes vencidos por la dominación de Zeus, el tránsito de la soberanía de los poderes naturales a la soberanía de los poderes espirituales, del Oriente al Occidente. Los Titanes son Urano, Cronos, Éter, Selene, Helios, Océano, Gea, las Euménides, Eros, el amor, como principio abstracto y universal del enlace o unión de lo diverso; y, además, Dione, que fue la madre de Afrodita. Estas figuras son seres naturales, cuyo puesto ocuparon Zeus, el dios político; Apolo, el dios del saber; Poseidón, el que hace temblar la tierra, etc. Estos nuevos dioses son los dioses griegos; aquellos antiguos son los asiáticos. La segunda generación ha nacido de la primera; los poderes espirituales se han desplegado y los naturales han desaparecido. Siguen siendo honrados; pero ya no son los dominantes. Se hallan confinados en el límite de la tierra y reinan más allá de la tierra, que se ha tornado clara. Cronos, que devora a sus hijos, se destaca especialmente; es la soberanía del tiempo abstracto, en el cual las figuras que surgen se consumen, como figuras naturales; solo el desaparecer existe en sí y por sí. Esta salvaje fuerza generativa de la naturaleza ha sido detenida y Zeus es la cabeza de la nueva familia de dioses. Estos son dioses que tienen esencialmente una significación espiritual y están determinados como espirituales. No se puede expresar más ingenuamente el tránsito y este nuevo reino, este mundo que nace entre los griegos, atenidos a conocer lo espiritual como lo verdadero, lo dominante, lo sustancial. No hay que buscar una consecuencia perfecta en aquellos mitos griegos; pero los grandes momentos capitales expresan esta superación, esta repulsa de lo natural. Prometeo, que dio el fuego a los

hombres y descubrió otras muchas cosas, introdujo también el uso ritual de que en los sacrificios los hombres solo ofrecieran a los dioses los huesos y la piel, consumiendo la carne. Puede extrañar que Prometeo figure entre los Titanes. Es por un lado el Hefaistos posterior, ya que sus descubrimientos, su actividad espiritual, pertenecen al intelecto. Pero su fin y contenido es de índole totalmente finita y prosaica. Por lo demás, una diferencia semejante entre los dioses se encuentra ya en Egipto; Osiris e Isis pertenecen a la tercera clase de dioses, siendo, por tanto, una determinación más rica frente a los dioses anteriores, que solo eran determinaciones naturales.

El segundo punto es que aunque la separación de los dioses y su victoria sobre los Titanes están expresamente referidas, esta relación de la victoria de los nuevos dioses sobre los poderes naturales se conserva también en aquellos; en los nuevos dioses subsiste una resonancia de lo antiguo, ambas cosas están unidas, pero no químicamente, no compenetrándose, no identificándose, sino de modo que el elemento natural se limita a resonar. Zeus es un poder natural, junto con Hera, la matrona, poder de la vida creadora; es el éter, dispone del rayo y de la nube; pero ante todo es la esencia política en sí y por sí, el dios πόλις, el protector de la hospitalidad. Océano y Ponto son Titanes; entre los nuevos dioses ocupa su lugar Poseidón, que sin duda tiene la rudeza del elemento, el recuerdo de que, como Titán, era exclusivamente una esencia natural, pero que es también a la vez una figura ética, constructor de murallas y creador del caballo. La figura de Apolo tiene por base el elemento natural de la luz, del sol, adorado como Helios; pero este elemento natural se ha transformado de análogo modo espiritual en la conciencia de sí mismo. Sus rayos son los rayos solares, rayos de luz; pero son también el saber, la luz que aclara como luz del espíritu. Müller, en su libro sobre los *Dorios*, concede —con la modalidad arbitraria dominante en él— que existen muchos indicios de que Apolo tiene por atributo la luz; pero luego nos extravía y de un modo inadmisible desorienta el pensamiento, al preguntar cómo Apolo habría podido matar con los rayos del sol a Pitón y Titio[112]; antes bien, serían flechas. Y así fluctúa de una a otra parte hasta que pasa a hablar de Apolo λυκεῖος, tratado extensamente por Creuzer. Este Apolo viene de Oriente y encierra el principio de la luz. Ya su nombre indica, como Müller

reconoce[113], la relación con la luz. Apolo era pastor de Admeto, pero los bueyes estaban consagrados a Helios; sus rayos, representados como flechas, matan a Pitón. La idea de la luz como poder natural es base de esta divinidad y no puede separarse de ella; sobre todo si se considera que los demás predicados pueden enlazarse fácilmente con la luz. Lo que nosotros decimos es, pues, que en Apolo la luz constituye el elemento natural, que se halla transformado en lo espiritual. La luz es lo que aclara, lo que hace que todo resulte manifiesto. Por esta razón es Apolo el dios sabio y, como sabio, es el dios del saber, el que habla, profetiza, predice, el que trae a la luz todo lo oculto, el que ve en la oscuridad. Por eso es también el dios purificador y vengador. Adversarios de las Euménides, que se fijan en el crimen y lo castigan duramente, los nuevos dioses llevan en sí el principio de la reconciliación y la purificación. Apolo es puro y purifica y eleva a su pureza todas las cosas; no tiene esposa, sino solo una hermana, y no está complicado en tantas historias feas como los otros dioses. Es el que hiere y mata con sus rayos a los hombres; pero también es el que les da salud y fuerzas. Como dios del sol es también señor de la armonía. Así como el sol es jefe del armonioso corro de las estrellas, así es Apolo cantor y jefe de las musas. Es perfectamente histórico reconocer en Apolo la determinación de la luz; Creuzer ha suministrado la prueba histórica de ello en muchísimos detalles. Igualmente Artemisa tiene en sí la resonancia de Selene y las Náyades se han transformado en las *Musas*.

La mayoría de las divinidades femeninas toman su origen en la representación de la fuerza universal del parto, de la fecundidad. La mayoría de las diosas tienen sus raíces en esta universal determinación de la naturaleza; Cibeles, la Diana de Éfeso, es la Madre Naturaleza, φύσις; como también la filosofía jónica en Asia Menor comienza meditando περί φύσεως, sobre la naturaleza. La Madre Naturaleza se ha transformado luego en Artemisa, que mata las reses y a las mujeres, como Apolo a los hombres; aquí la determinación de la Madre Naturaleza ha quedado relegada a último término.

Al interpretar como algo espiritual los rasgos que corresponden al elemento natural y al ver en los dioses griegos la transformación de lo natural en espiritual, fuera falso creer que esto es una alegoría nuestra o de

los griegos posteriores y decir que no hubo históricamente entre los griegos tal interpretación, sino que se trata de una explicación posterior o nuestra. Hay que decir, por el contrario, que la transformación de lo natural en espiritual es justamente lo propio del espíritu griego. La colección toda de los epigramas griegos no es más que juego exterior, lindas agudezas, rasgos de ingenio que transforman un origen exterior en algo espiritual. Lo que impide a los hombres comprender esto es el intelecto, que no puede conocer la categoría, la unidad. El intelecto aduce determinaciones y concluye que existió un Dios supranaturalista, esto es, un Dios espiritual, expresión inadmisible, porque no excluye que la resonancia de la naturaleza no exista en él como su origen exterior. El intelecto separa ambas cosas, encuentra lo espiritual y no sabe qué hacer con lo otro, con lo natural. Los griegos están vueltos hacia ese lado, hacia la resonancia del elemento natural, hacia los orientales. Se dice que han animado toda la naturaleza; pero esto no es lo peculiarmente griego; esto es algo oriental. Lo peculiar de los griegos es la unión de lo natural con la individualidad; esta fuente es la diosa, este río es el dios. La imagen de la naturaleza es, sin duda, más hermosa y amable en la fantasía de los griegos que entre los orientales. Pero esto proviene de que aquellos han honrado lo humano como la forma en que lo divino se revela. Así han permanecido libres de los absurdos orientales. Se ha hecho habitual en los tiempos modernos decir que Helios es el dios del sol. Los griegos no han tenido semejante representación; Helios no es el dios del sol, sino el sol mismo como dios; Poseidón no es el dios del mar sino el mismo dios mar. Un Dios de la naturaleza, como señor que manda sobre la naturaleza, es algo totalmente distinto de lo contenido en los dioses griegos. Estos no son meros poderes naturales, sino esencialmente individualidades espirituales, siendo la individualidad lo decisivo, aunque todavía no una individualidad libre. El espíritu no está todavía aprehendido en el espíritu. Los griegos son libres, pero su libre individualidad no es todavía para ellos su objeto; la individualidad solo se torna objeto en el espíritu libre.

Los dioses que los griegos han reconocido por verdaderos son dioses espirituales, poderes espirituales éticos; a estos han atribuido lo que sucedía y por ellos han explicado lo que se manifestaba al exterior. Tampoco nosotros conocemos nada más alto que la afirmación de que el espíritu es el

poder y verdad absolutos; pero en la religión cristiana se ha llegado a una conciencia más profunda de ello. Los griegos han sabido bien que lo espiritual es la verdadera esencia; pero lo han conocido dividido en múltiples particularidades. Estas, sin embargo, no han permanecido abstractas para ellos; los poderes espirituales que los griegos conocen no son vanas alegorías, como el amor, el deber, el honor, etc., de los dramas modernos; hay que concebirlos como individualidades o sujetos; lo espiritual es esencialmente subjetividad. Esta es la obra peculiar del espíritu griego; ya hemos dicho cómo Herodoto, que lo conoció, declara que Homero y Hesíodo fueron los que dieron a los griegos sus dioses, esas individualidades espirituales; y lo que ellos imaginaron no son fábulas, sino la verdad misma. El escultor le dio, más todavía que el poeta, su figura determinada, elevando así plenamente estos caracteres individuales a la pura belleza. Fidias hizo la estatua de Zeus Olímpico, y los griegos, al verla, dijeron: ese es Zeus Olímpico.

Lo espiritual es, según esto, un sujeto capaz de presentarse claro en una imagen intuitiva. Así como el espíritu egipcio fue el grandioso artesano, así los griegos han sabido, con su bella fantasía, crearse imágenes y tratado de aclarar lo verdadero con sus inagotables producciones; pero no han conocido nuestras incesantes explicaciones.

Los dioses griegos no son ni personificaciones de poderes naturales ni abstracciones, como el tiempo, el cielo, el uno, el pensamiento puro, la sabiduría, el saber, la necesidad. Estos dioses no son tales abstracciones de lo espiritual, no son alegorías. La alegoría es una abstracción, una representación general, sobre la cual se cuelga lo exterior con toda clase de atributos, como la Necesidad horaciana, que en mano de bronce lleva sus «clavos trabales et cuneos» (*Carm*. I, 35, 18); la alegoría no es una individualidad, como la de un dios griego. Los dioses griegos tampoco son símbolos. Los símbolos son signo de otra cosa. En el animal que sirve de signo hay para ellos algo más. El águila es fuerte, por eso es el signo de Zeus; pero es también este ave particular. La individualidad de los dioses griegos expresa lo que los dioses son; son esencias éticas y su contenido es espiritual. Una cabeza de Apolo, que representa escultóricamente al Apolo descrito por los poetas, no es un símbolo, sino una representación del

carácter espiritual, la expresión, lo externo en que lo espiritual se manifiesta; es totalmente conforme a lo espiritual, de suerte que eso, la eterna serenidad, la reflexiva claridad, está contenido, presente en ella. Indagar las particularidades de estas figuras, señalar sus orígenes y demostrar que son lo esencial, es cosa que pertenece al interés de la investigación histórica, pero no al interés de lo bello, de la divina serenidad y firmeza que vemos irradiar de sus imágenes. Hércules, por ejemplo, es propiamente el sol; Poseidón es el mar; Apolo también es el sol; así lo abstracto (unas veces lo abstracto natural y otras lo abstracto del pensamiento), como el tiempo, la sabiduría, etc., tómase por lo esencial. Pero como los dioses griegos son individualidades espirituales, su esencia no es aquella, sino que consiste en ser una espiritualidad concreta. Las abstracciones del entendimiento no son ideas; la idea contiene esencialmente la unidad de la subjetividad. Las individualidades concretas son sujetos de muchas propiedades, mientras que lo alegórico contiene siempre una sola propiedad e incluso es una sola propiedad.

Los caracteres griegos son individuos concretos; en Aquiles está unida la máxima iracundia, la más viva pasión, con una blanda ternura y suave amistad. Los dioses, empero, son las máximas individualidades; y han de serlo, puesto que son espirituales. Pero también son caracteres particulares; una determinación será acaso descollante en uno, pero todos tienen como individualidades vivas una multitud de determinaciones. Aquí empieza la contingencia, de suerte que sería vano querer reducir los dioses griegos en un sistema. Pueden distinguirse momentos capitales; pero estos dioses resultan esencialmente particulares. Y la razón de ello es que los griegos, si han adorado a Dios como espíritu, todavía no lo han conocido como espíritu absoluto y libre, sino como un espíritu que surge de la naturaleza, que está adherido a lo natural y, por tanto, que tiene en sí la determinación de la particularidad. Habiendo llegado así a tener conciencia de los poderes espirituales como individualidades, los griegos han poseído un *Olimpo* de dioses, un círculo de figuras de la vida moral. Zeus está a la cabeza; se puede encontrar en esto la determinación de la unidad. Pero no reina sobre los otros dioses con verdadera fuerza, de suerte que estos quedan abandonados a su particularidad. La determinación de la unidad existe

también en toda particularidad; pero todavía no en su verdadera dignidad, fuerza y derecho, de suerte que la particularidad se halla aún abandonada a sus durezas y no está ablandada bajo el concepto del espíritu. Es necesario que las particularidades contingentes tengan aquí su puesto, porque se trata del primer espíritu, del espíritu que surge de lo natural. Por eso en los dioses griegos sorprende este contraste entre su divinidad, entre su esencial belleza y la contingencia que se considera como una debilidad humana.

c) Los momentos contingentes de la religión.—Es menester referirse, por tanto, aquí a la materia particular, al origen exterior de donde estas particularidades proceden. ¿Dónde hay que buscarlo? Debemos explicarlo por los orígenes de estas figuras divinas, que vienen de fuera, de la naturaleza, de religiones extranjeras y son espiritualizadas por el espíritu. Estos comienzos se encuentran, pues, en primer término, en las llamadas *divinidades locales*. Recordemos la diseminación que vimos en el origen de la vida griega; esta inicial diseminación, esta dispersión en muchos puntos, lleva consigo las representaciones locales. Estos dioses locales tenían un alcance, ámbito y significación mucho mayores que después, cuando entraron en el círculo de los restantes dioses; tenían que cuidar de todo cuanto en el círculo total se hallaba repartido entre los distintos dioses. Mas, por otra parte, la divinidad local recibe solo una significación determinada; el dios está determinado según las necesidades, negocios e intereses, a la conciencia de los cuales se ha llegado en aquella comarca. En muchos respectos locales son los dioses todavía simbólicos, como en los otros pueblos. En Palestina, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob estaba múltiplemente localizado; aquí encontramos una multitud de Zeus y Hércules, cada uno de los cuales tiene su historia particular, de origen local. Los dioses indios tienen también templos en diversos puntos; y en cada templo hay distintos puranas o historias de los dioses. Lo mismo pasa con los santos católicos y sus leyendas; pero aquí no se parte de lo local, sino, por ejemplo, de la madre de Dios, y luego se pasa a la más varia localización. En los países católicos cada imagen tiene sus milagros particulares; María y los demás santos están localizados. En Grecia todo estuvo primero diseminado y luego se fundió en unidad. Añádase a esto el

espíritu de la libre fantasía griega, que inventaba las más amenas historias para cada circunstancia. Estas graciosas historias, cuyo límite no está determinado, son, a su vez, fuente de nuevas invenciones, que brotan de continuo en el vivaz espíritu de los griegos, instigados por una multitud de circunstancias particulares.

Otra segunda y principal fuente de tales particularidades son las religiones extranjeras, con sus divinidades y sus mitos. Estas antiguas religiones, que eran principalmente religiones de la naturaleza, se conservaron en su mayor parte separadas, cada una por sí, tanto, por lo menos, como fueron rehechas y transformadas. Ya hemos dicho que los dioses griegos, por una parte, vinieron de Asia, y por otra se desarrollaron en la misma Grecia. Los dioses de la naturaleza proceden de Asia; los dioses de la fantasía fueron creados, como esencias espirituales, en Grecia. Aquellos dioses son simbólicos: hay en ellos una referencia a la naturaleza, especialmente hay contenidas en ellos particularidades del calendario. Los genuinos dioses griegos no son, según hemos expuesto, simbólicos, como no es simbólico el rostro que expresa lo espiritual en el hombre. Los doce trabajos de Hércules son simbólicos; es Hércules una divinidad del calendario. Los amoríos de Zeus son relatos simbólicos de la fuerza generatriz de la naturaleza. Pero Zeus mismo no lo es, aunque las particularidades de estas historias sean simbólicas y estén tomadas de otros pueblos.

La conservación de los cultos extranjeros nos lleva al famoso capítulo, ya referido, de los *misterios* en Grecia. Estos misterios, los eleusinos como los samotracios, han atraído la curiosidad de todos los tiempos por la gran fama de su profundidad en sabiduría, revelaciones y conocimientos. Mas debe considerarse como un prejuicio la creencia de que lo antiguo sea más excelente que lo posterior en que se ha transformado. Los misterios son antiguos; ya solo por esto se los considera como algo profundo, en donde se exponía la más pura verdad del hombre. Especialmente se ha sostenido la hipótesis de que en los misterios se enseñaba la unidad de Dios, frente al politeísmo de la religión nacional, y también la doctrina de la inmortalidad de las almas, de la bienaventuranza de los que si conducen moralmente y de los tormentos eternos de los impíos. Pero todo esto es poco más o menos

invención. Los misterios son antiguas religiones, y es, por tanto, antihistórico y necio creer que en ellos eran descubiertos y representados hondos filosofemas. Al contrario, lo antiguo tiene que ser por naturaleza rudo; su contenido no podía ser otro que representaciones de ideas naturales, si así queremos llamarlas: de la universal transformación que reina en la naturaleza, de lo que la vida es y hace. Sainte-Croix[114] lo ha demostrado con un gran rigor histórico, sin abandonarse a las hipótesis ingeniosas, a la manera alemana; la nueva edición de Sylvestre de Sacy[115], profundo erudito en todos los sentidos, es singularmente notable. No debe creerse —dice— que lo transmitido a los griegos por los egipcios, pelasgos y samotracios haya sido un sistema de doctrinas, sino que fueron manifiestamente acciones, ritos y representaciones. Y añade que la representación mística no era más que un símbolo de las más esenciales operaciones generales de la naturaleza y del cambio que la naturaleza experimenta en el curso del año; la influencia de los fenómenos celestes sobre la tierra, las estaciones, la muerte de la semilla y su germinación nueva, esto era lo que se representaba personificado. Sabemos que no debemos buscar en los egipcios una ciencia y sabiduría desarrolladas; y en los otros todavía menos. Sabemos cuál es el fondo universal de Demeter y Perséfone, nombres posteriores; sabemos que han ocupado el puesto de Baco; pero de lo báquico mismo solo sabemos que lo principal eran historias y representaciones obscenas, que tienen sin duda un sentido universal, como entre los egipcios y los indios, y cuyo interés capital para la representación está constituido por la fuerza vital y las transformaciones que esta produce.

Ahora bien, el espíritu atraviesa un proceso análogo a la naturaleza; también el espíritu necesita morir, para resucitar en sí mismo. El espíritu natural abandona su naturalidad y es entonces un espíritu libre; necesita nacer dos veces, esto es, negarse en sí mismo. Como, pues, la base de los misterios era una serie de groseras representaciones de los procesos de la naturaleza, que tiene en modo abstracto los mismos momentos y fases que lo espiritual, resulta que esas representaciones aluden también a lo espiritual, aunque de un modo turbio, confuso, subordinado. Basta pensar en las impúdicas historias que envuelven la representación del proceso de la

vida. Estas representaciones arcaicas tienen en su arcaísmo y forma espiritual algo terrorífico para el espíritu de los griegos. Causa horror aquello en que el hombre advierte una significación —ante la cual siente respeto—, pero cuya forma (aquí la forma sensible) le espanta; hay algo de misterioso, que le intriga y le repele. Presiente algo; pero no está en sí mismo; todavía no es ello claro para él.

En los misterios había, por tanto, algo significativo; pero su significación no era todavía patente. El sentido de los misterios no se ha revelado a los griegos hasta que han llegado a los dioses; y lo claro no despierta temor. Lo anterior a los dioses no era mejor, sino peor. Esquilo fue acusado de haber revelado los misterios, por haber dicho que Artemisa era hija de Demeter. Si esta es la gran sabiduría, no vale la pena de molestarse en recogerla. Lo significativo que solo está presentido, pero todavía no determinado, es opuesto a la determinación con que los dioses griegos estaban santificados para la representación general. Cuando se investiga la mitología de los griegos en sus comienzos, desaparece la determinación; reina lo misteriosamente indeterminado, que es opuesto a las figuras determinadas de los dioses y amenaza borrar su claro perfil. Si queremos conservar los dioses del arte, hay que quitarles ese elemento indeterminado. Cuando se dice que en los misterios se exponían doctrinas mejores que las creencias nacionales y que por eso dichas doctrinas se mantenían ocultas, debemos advertir que también las mujeres y los niños eran iniciados en los misterios eleusinos y en los samotracios; Filipo conoció allí a Olimpia. Es un error creer que un pueblo tiene, además de las costumbres, cultura y religión públicamente reconocidas, otra sabiduría religiosa particular, metida en otro bolsillo, por decirlo así. Las gentes, por ejemplo, tienen respeto a la francmasonería, sospechando en ella profundas doctrinas, etc. Pero los francmasones son gentes como las demás; si tuviesen una sabiduría especial, no podrían permanecer tan apartados que no la dejasen ver en la vida de la ciencia.

Respecto a los *rasgos particulares* de las individualidades divinas, debemos buscar su fuente, por tanto, en las representaciones particulares de la naturaleza. Los mitos extranjeros eran ajenos al espíritu griego en general; lo heterogéneo y lo originario en general, tanto lo extranjero como

lo indígena, fue convertido en espiritual por los griegos. Pero los objetos naturales, los antiguos dioses, subsistieron todos en espíritu y los rasgos particulares vinieron con ellos del extranjero, formando algo exterior a las individualidades griegas y convirtiéndose en historias particulares sin sentido o recibiendo un sentido peyorativo. De Zeus se cuentan multitud de escandalosos amoríos. En cambio, su matrimonio con Hera es una relación legítima y conforme a la regla ética, como matrimonio en general y relación ética en sí y por sí. Pero, a la vez, lo considerado como matrimonio es una mera relación natural; y, así representado, es simplemente lo oriental o arcaico en general. Pero, además, no debemos considerar individualmente la unión que tuvo con Semelé (de la cual nació Baco) ni su trato con la hija de Inaco, que fue desterrada a Egipto y convertida en vaca (lo cual parece aludir a Isis y también al culto indio de la vaca); estos son mitos sobre la generación del mundo por dos principios básicos, son teogonías, alegorías, filosofías, que se reúnen con Zeus, dios universal, en distintas localidades, y le hacen escandaloso, a causa de su matrimonio. Lo universal se convierte así en una historia accidental, en un deseo individual; de aquí proceden muchas particularidades que no tienen por sí sentido, pero en las cuales hay que buscar una significación universal. El empeño de Creuzer ha sido precisamente investigarlas y descubrir lo universal en ellas. Hay un círculo de símbolos que no corresponde a su significación; en cambio, aquello en que el espíritu se presenta como espíritu tiene clara expresión. Lo natural ha sido rebajado a símbolo y lo que llegó a Grecia de las teogonias extranjeras se transformó en boca de los helenos en una historia con frecuencia peyorativa para los dioses. El símbolo de la generación, de la diversidad en el mundo, se convirtió en una serie de amoríos de Zeus. Los animales, que todavía eran dioses para los egipcios, fueron rebajados a signos exteriores, que aparecen junto al dios espiritual. El animal ya solo es símbolo; mas, por otro lado, es algo que vale por sí. La vida se manifiesta en él; pero la que importa es la vida espiritual, y por eso la conciencia de la vida no se detiene en la individualidad del animal. El animal, en consecuencia, es colocado como símbolo junto a los dioses.

Hemos visto que los dioses griegos son individualidades espirituales, pero particulares. Su divinidad, por tanto, tiene aún la determinación

externa. Lo concreto en ellos no es todavía lo concreto del espíritu uno, sino una diversidad que, como hemos dicho, no se debe recoger en un sistema, sino que es un producto de la alegre fantasía griega. Cada poeta creaba nuevos seres fantásticos y se entregaba con ellos a un hermoso juego. Esta pluralidad exigía unidad; pero esta unidad había de resultar necesariamente abstracta para los griegos, porque todo contenido espiritual y moral hallábase para ellos en las figuras particulares, de suerte que la unidad que se estableciese sobre estas había de ser una unidad sin contenido, algo no formado. Sobre esta pluralidad de figuras divinas se cierne, por tanto, la idea de lo uno, una unidad superior a todas ellas y ante la cual todas son representadas como llenas de terror; es la Necesidad, el *Hado*, lo último de todo. Hay muchos mitos referentes a esto, como el de la profecía hecha a Zeus de que Tetis pariría un hijo que le arrojaría del trono, o la de que el imperio pasaría a Hércules, al hombre encumbrado a la altura de los dioses, al hombre-dios. El Hado es lo opuesto a la Providencia, esto es, al poder divino actuando según la razón. Los dioses tienen sentimientos amistosos, se encuentran en amistosa relación con los hombres, pues son naturalezas espirituales. Pero el Hado es lo inespiritual, el poder abstracto, la necesidad; su tristeza tiene su fundamento en que constituye lo inespiritual. Lo superior que consiste en que la humanidad tenga conciencia de sí como un sujeto, como el espíritu uno, no fue aún conocido por los griegos. Los griegos no han descubierto que lo divino es de ese modo sabio en sí y tiende a una ley universal, sino que solo conocen lo Uno, que deja fuera de sí las determinaciones de los distintos dioses. Por lo demás, la relación de las particularidades con lo universal es incomprensible para los cristianos lo mismo que para los griegos; pues aquellas suceden en un terreno que, con respecto a los fines particulares, debe llamarse accidental. Los fines particulares no están justificados en sí y por sí; pero el cristiano tiene la representación de que también estas particularidades sirven a su mayor bien, porque da por supuesto que su mayor bien es también un objeto divino. Los griegos no hacían esta suposición, justamente porque lo particular no estaba para ellos incluido en Dios. Su consuelo en las adversidades era muy negativo. Nosotros sabemos que en lo negativo hay un fin que lo convierte en positivo. El griego no tenía este consuelo; pero

tampoco lo necesitaba, pues precisamente la necesidad implica la renuncia a todos los fines. Los griegos aceptaban, por tanto, estas particularidades, tal como se hubieran dado, sin el pensamiento de que ellos mismos eran el fin. No les quedaba otro remedio sino pensar: así es y el hombre debe conformarse. ¡Así es! He aquí la última y simple determinación que me contiene a mí mismo con toda mi conciencia. La conciencia de mí mismo se ha salvado en la unidad; aquí no puede ser atacada, ni sometida, pues ha renunciado a todas las particularidades, a todos los fines particulares y vive solamente en la libertad una y abstracta, intangible precisamente por ser algo indeterminado. En este Hado no hay superstición, como en la representación del oráculo; no hay falta de libertad, sino una libertad puramente formal. No existe discordia entre lo que el hombre quiere y lo que es. El hombre está descontento cuando lo exterior difiere de su deseo; pero cuando el hombre no se considera justificado en semejante particularidad, existe la unidad entre su representación y lo que es, y lo otro en él queda anulado frente a lo que es. Esto no es un consuelo, pues el consuelo supone satisfacción y esta no puede conseguirse de semejante modo. Esta manera de sentir no tiene todavía la necesidad más profunda de la subjetividad y por tanto no le hace falta consuelo. Pero cuando no se habla del Hado con referencia a las particularidades subjetivas, sino que se representa el Destino como un poder ciego, por encima del derecho y de las costumbres éticas, como en las tragedias modernas, se comete la mayor irracionalidad.

Tampoco los griegos han basado sus asuntos particulares en el principio absoluto de decidir por sí mismos sobre lo particular, sino que han recurrido al *oráculo*. Así como no han concebido en forma objetiva el principio de la determinación de lo particular, igualmente han permanecido en esta perplejidad acerca de lo particular en sus negocios. De esta suerte, lo dicho sobre el Hado se aplica también a la determinación de la particular subjetividad del hombre; esta no se ha sabido todavía absolutamente justificada por sí para decidir y obrar, sino que ha buscado en otra parte la decisión de los asuntos importantes, preguntando a los oráculos lo que el individuo y el Estado debían hacer. El griego se enfronta en forma supersticiosa ante lo particular, porque la división infinita de la subjetividad

en sí misma no se ha realizado todavía, ni ha llegado a la existencia pura la oposición del bien y el mal, ni se ha comprendido la identidad de lo particular con lo universal. La antítesis de la subjetividad infinita no está recogida todavía en la religión, como sucede en el cristianismo. El cristiano confía en que su bien es temporal y eternamente un objeto de Dios y en que todos los caminos de su vida le conducen a su mayor bien. Está absolutamente justificado en sus fines particulares; este, aquel, todos los individuos deben salvarse. El griego no podía llegar aún a esta representación; solo en la religión cristiana es la determinación de lo particular recogida en el concepto divino. La confianza familiar del cristiano en Dios radica en la determinación del Dios cristiano como un particular, que tiene un hijo, que es realmente hombre; radica en que Dios ha tenido el sentimiento humano de su pasión. Este pensamiento implica para el hombre el deber de resolver por sí mismo. Sin duda cabe inferir, en relación con esto, que es superfluo determinarse y que debe abandonarse a Dios todo; pero solo pueden creer esto los perezosos, que no ven que la acción es necesaria.

La cuestión es en realidad esta: ¿de dónde tomará el hombre la determinación para obrar? Si la subjetividad infinita, el «yo quiero», no está aún incluido en la idea de Dios, la decisión subjetiva, emanada del «yo quiero», no está justificada; el hombre todavía no puede tener la voluntad de extraer de sí mismo la determinación. Todavía no ha concebido lo decisivo como algo suyo y, en la medida en que lo ha concebido así, ha sido más bien en la forma de una arbitrariedad, de una insolente jactancia. Por eso los griegos no tienen todavía en sí mismos la decisión, sino que necesitan buscarla fuera. De este modo se explica el fenómeno de que este pueblo infinitamente libre, espiritual e inteligente, haya dado cabida sin embargo, a semejantes supersticiones. Había en Grecia una multitud de lugares que poseían oráculos. Obsérvese empero que los oráculos no eran consultados sobre objetos éticos o jurídicos, sino solamente sobre los particulares. Aquellos estaban vivos en la conciencia de la libertad espiritual; la subjetividad con sus particularidades era la que no había llegado aún a la libertad. El oráculo de Delfos perteneció primero a la tierra, a la naturaleza, luego a Temis y finalmente al dios espiritual Apolo. Mas la

última unidad de la conciencia de sí mismo permaneció oculta para el griego, a pesar de este progreso hacia la espiritualidad. Como la subjetividad no ha sido aprehendida todavía en su profundidad por el espíritu griego, tampoco existe en él la verdadera reconciliación, ni el espíritu humano está absolutamente justificado. Esta deficiencia se ha revelado en que el Hado se alza por encima de los dioses como pura subjetividad; revélase también en el hecho de que los hombres no toman sus decisiones por sí mismos, sino conforme a los oráculos. Ni la subjetividad humana ni la divina toman todavía por sí mismas, como infinitas, la decisión absoluta.

3. *El Estado griego*

La constitución de Grecia tiene una relación inmediata con la religión griega. Lo político contiene aquí la unión de los dos aspectos considerados por nosotros. Por una parte el espíritu es la base; este espíritu vivo y divino no está solo representado, sino que existe como real, como espíritu del sujeto. Hemos visto cómo la subjetividad se desarrolla en primer término para sí, en individualidad bella. El espíritu, como universal por sí, es el espíritu político. Aparece en su individualidad libre como el espíritu de los sujetos, los cuales están penetrados de él y constituyen su eticidad. Este espíritu del pueblo es la *polis*, Atenea, que es real en la forma de esta Atenas, como espíritu de los individuos conscientes de sí mismos y existentes exteriormente. En el Estado el espíritu no solo es objeto como espíritu divino; no solo está desarrollado subjetivamente en los cuerpos bellos, sino que es espíritu universal vivo y, a la vez, espíritu consciente de sí mismo en los distintos individuos.

En Grecia no había lugar para el despotismo oriental. Desde un principio, los individuos, como procedentes de mezclas, son extraños unos a otros, no están unidos por la naturaleza. Por otra parte el sujeto no tiene aún la libre idealidad del pensamiento, la infinita subjetividad; esta implica la determinación de la conciencia moral, que todavía no tiene puesto aquí. No existe aquí todavía lo que justifica por sí al hombre; todavía no ha tenido

lugar la ruptura por la cual la individualidad autónoma, independiente, trata de determinar por medio del pensamiento lo ético y lo justo y no reconoce lo que no se justifica ante su propio examen. La voluntad particular todavía no es libre, precisamente por esto; la particularidad de la opinión no puede todavía prevalecer y las pasiones no se inmiscuyen en la marcha del Estado. En el ánimo mi convicción es lo único firme y el Estado, siendo por el contrario lo exterior, necesita buscar otro sostén frente a esta interioridad, frente a esta opinión. Por consiguiente, donde ha despertado la interioridad independiente, el Estado es frente a ella el interés general, que aparece como algo exterior y necesita un apoyo peculiar. Con esto llega el momento en que surge la monarquía; existe la necesidad de un orden exterior, el cual necesita darse un centro, para ser firme. Pero este concepto solo puede formarlo un nudo sólido, atado de un modo natural. Pues entonces está dado por naturaleza el momento de exigir algo en la eticidad, algo que luego puede mantenerse incluso contra la opinión y el sentir de los individuos. Ahora bien, la interioridad se halla muy cercana al espíritu griego; pero en la constitución griega solo ha podido entrar como causa de ruina, porque el principio de la libertad subjetiva es para esta constitución todavía un principio heterogéneo.

La constitución *democrática* era la única apropiada para este espíritu y para este Estado. Hemos visto desarrollarse y brillar en Oriente el despotismo, forma que responde al espíritu oriental. La forma democrática no es menos en Grecia la determinación propia de la historia universal. En Grecia la libertad del individuo no ha llegado todavía a la abstracción de que el sujeto dependa pura y simplemente de lo sustancial, del Estado como tal; sino que aquí la voluntad individual es libre, con toda su vivacidad y, en su particularidad misma, representa la actuación de lo sustancial. En Roma veremos, por el contrario, la dura soberanía sobre los individuos, así como en el Imperio germánico la monarquía; en esta el individuo participa y coopera, no solo con el monarca, sino con la organización monárquica toda.

El Estado democrático no es patriarcal, no descansa en la confianza todavía inculta, sino que implica leyes y la conciencia de la base jurídica y ética, y que estas leyes sean conocidas como positivas. En la época de los reyes aún no había en la Hélade vida política y, por tanto, existen escasas

huellas de legislación. Pero la necesidad de esta surgió en el intervalo desde la guerra de Troya hasta la época de Ciro. Los primeros legisladores son conocidos bajo el nombre de los *siete sabios*; por los cuales no deben entenderse sofistas ni maestros de la sabiduría que enseñaran con plena conciencia lo justo y verdadero, sino solo pensadores, pero cuyo pensamiento no había llegado a la ciencia propiamente dicha. Eran políticos prácticos; y ya hemos hablado anteriormente de los buenos consejos que dos de ellos, Thales de Mileto y Bias de Priene, dieron a las ciudades jonias. Solón fue encargado por los atenienses de dictar leyes, porque las existentes ya no servían. Y dio a los atenienses una constitución política, por la que todos obtenían los mismos derechos, sin que la democracia resultase, sin embargo, totalmente abstracta.

El principio de que debemos partir es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva. También considerado bajo el aspecto político es este término medio, la *belleza*, el punto en que los griegos se detienen y el que lleva a la constitución griega. La belleza todavía no es la verdad. El derecho y la eticidad son queridos aquí por la individualidad libre; pero este querer no está todavía determinado como moral. Lo sustancial del derecho, el asunto del Estado, el interés general, es aquí lo esencial para el individuo, pero lo es como costumbre, en la forma de la voluntad objetiva, de suerte que la moralidad en sentido propio, la interioridad de la convicción y del propósito, no existe todavía. La ley existe como ley de la libertad, como ley racional por su contenido; pero vale porque es ley, en su inmediatez. La voluntad no ha llegado todavía a la interioridad del ser para sí; sin duda ya no se encuentra sujeta de raíz, ya no está sumida en la naturaleza como en Oriente, pero las leyes valen porque existen como leyes de la patria. No las obedezco por estar convencido de que son buenas, sino que constituye una simple costumbre, conforme a la cual vivo y que no admite otro fundamento y que yo acepto como buena, porque es la costumbre. El elemento natural subsiste en la belleza como tal; la belleza expresa lo divino en lo sensible: y esta constitución griega, esta forma de la eticidad, es así la constitución *bella*, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad. La constitución de Grecia era, pues, una bella forma política, no

un estado patriarcal de confianza inculta, sino un estado de perfecta legalidad. Como la costumbre y el hábito constituyen la forma en que lo justo se quiere y se hace, también son lo firme y no tienen en sí todavía el enemigo de la inmediatez, que es la reflexión y subjetividad de la voluntad. Por esto puede ponerse el interés de toda la comunidad en la resolución de los individuos; más aún, esta ha de ser aquí la base, precisamente porque no existe ningún principio que pueda impedir que la eticidad se realice. La democracia es lo único posible y necesario para un carácter semejante. Los ciudadanos todavía no tienen conciencia de lo particular, ni por consiguiente del mal. La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es aún la voluntad objetiva; Atenea es el espíritu real del ciudadano individual. Pero el tiempo de una constitución semejante pasa tan pronto como la voluntad se ha recluido dentro de una conciencia moral interior y ha surgido la división. Puede aparecer extraño este destino del hombre, que consiste en que su punto de vista superior, el de la libertad subjetiva, le arrebate la posibilidad de eso que suele llamarse con preferencia la libertad de un pueblo.

En Grecia vemos la democracia en su más bello desarrollo. Sabemos que la libertad que existía en Grecia fue la más bella que ha existido jamás en punto alguno de la tierra. Hemos indicado anteriormente que el despotismo era lo peculiar de la vida política oriental, su constitución, hasta donde puede hablarse de una constitución; asimismo la aristocracia es lo peculiar del mundo romano; y la monarquía es la determinación política propia para el mundo de los pueblos germánicos, para el mundo cristiano. Pues bien: la democracia ha sido la determinación de la constitución política para Grecia. Lo importante es, sobre todo, saber qué cosa sea la libertad bella. Hemos expuesto cómo lo político revela la compenetración del espíritu objetivo con la voluntad subjetiva, la inteligencia; y la forma, el modo y manera de esta unión constituye la determinación de la libertad. Según el principio de la belleza, que hemos establecido, lo sustancial, lo ético, su forma suprema, el principio del Estado, la unidad política, se identifica precisamente con la subjetividad de la voluntad, del saber, del creer. Las leyes son las máximas de los ciudadanos, para quienes lo supremo es vivir para las leyes; esto es lo sustancial de su dicha, de su

honor y conciencia en general. La sustancia ética es el espíritu interior como costumbre, como modalidad común de los individuos; pero este espíritu interior tiene que existir también como objeto para los individuos; y este es la patria, el Estado. Frente a este, los ciudadanos, por una parte, se hallan dominados unánimemente por el amor a la patria y la resolución de llegar a la muerte por su interés y triunfos; por otra parte, tienen la libertad de participar en las deliberaciones sobre los asuntos del Estado y de elegir a los individuos en quienes confían que dirigirán mejor estos asuntos. Esta dirección única subjetiva es necesaria para lo exterior; y estos individuos son elegidos por los ciudadanos, y lo que emana de ellos es la resolución misma de los individuos, no una propia resolución de la cual el interés de los individuos fuera excluido. El sujeto natural, que hay que distinguir de lo universal, se identifica en el principio de la belleza con lo interior y lo espiritual, de suerte que solo es la expresión de este; el instrumento u órgano aparente de que el espíritu se sirve para realizarse son los individuos. Esta identidad es la constitución democrática.

Montesquieu dice que el principio de la democracia es la virtud. Esto es verdad, si quiere decir que la virtud y la eticidad son las bases de la democracia. Montesquieu expresa así la muy justa opinión que tiene acerca del ánimo que es necesario en la democracia, a saber: que sea un ánimo verdadero, sustancial, ético. La eticidad tiene que existir en la forma de la belleza, en la cual la subjetividad se halla en identidad inmediata con la ley y la voluntad del Estado, de suerte que ni la subjetividad se ha aprehendido todavía en su infinito derecho, ni la conciencia moral es la que da el impulso a la voluntad. (La conciencia moral impera cuando el sujeto busca y toma en su interior la decisión sobre lo justo, sobre lo que debe ser válido para él.) La voluntad particular, el interés particular, no debe haberse constituido todavía por sí, sino ser idéntico con la primera unidad, con lo sustancial como fin del Estado. Tan pronto como aparece la reflexión, surgen las opiniones y convicciones particulares, que pueden ir en contra de lo universal, en contra del deber; surge entonces la posibilidad del mal en general y de que los individuos hagan prevalecer sus fines e intereses particulares. La aparición de este carácter en un Estado inmediato, como es este, señala la ruina del mismo; este Estado no tiene fuerza para defender su

fin general frente a los fines particulares, sino que su fuerza descansa en la unidad aun existente del sentir particular con el general. Todavía no existe un derecho de lo universal abstracto, ni un gobierno como órgano particular, capaz de poner freno al interés particular tanto como de satisfacerlo. El pensamiento de la interioridad, de la importancia de los fines particulares, no puede aparecer en la democracia sin acarrear su decadencia y ruina. La libertad subjetiva, principio que ha de ser propio de otra época, no debe aparecer aún, si ha de subsistir aquella hermosa libertad. La condición interna absoluta de la democracia es la unidad de lo particular con el interés general del Estado; la subjetividad no debe haberse aprehendido a sí misma todavía, no debe haber llegado a su madurez.

La eticidad es la razón de la voluntad; los principios de esta voluntad son las leyes en sí y por sí, esto es, las leyes eternas, que tienen relación con la voluntad subjetiva y se alzan frente a esta como algo sustancial, comparable a los dioses. Los dioses griegos son figuras de la fantasía y de la belleza; la figura es el modo y manera en que se presenta la idea que les sirve de base. En la belleza la idea no está presente de un modo absoluto; el entendimiento puede separar las ideas de su manifestación, pero ellas están enlazadas con esta. También las leyes eternas existen de un modo universal y abstracto, pero tienen su realidad en la voluntad de los individuos. Cuando el contenido universal y abstracto opera sobre la voluntad de los individuos, existe la eticidad, que es la unidad indivisa del contenido universal con la voluntad individual. Este es el ya mencionado hermoso término medio entre la sujeción a la naturaleza y el conocimiento del bien y el mal, sobre la base del cual la conciencia moral decide si quiere ser buena o mala. La esencia ética no conoce este dualismo; no elige; es buena en sí. El dios no cesa de existir en los individuos hasta que la voluntad en sí se ha retirado al santuario del saber y de la conciencia moral y ha empezado la separación infinita de lo subjetivo y lo objetivo. Este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida. La eticidad es en su primera forma costumbre, hábito. Pero la voluntad racional se ha dado en ella la forma de la libertad y esta determinación ética de la voluntad racional se llama la virtud. Por eso la

virtud es el principio de la democracia. El momento capital de la democracia es el sentir ético, la virtud en general; lo sustancial del derecho, el negocio del Estado, el interés general, deben ser para el individuo lo esencial. Pero esto es contrario a la reflexión, al pensamiento abstracto, al examen y opinión subjetiva y al arbitrio de cada individuo. La voluntad está indivisa; es la voluntad objetiva, el espíritu concreto; y este es fin de todos los individuos, que lo ponen todo en su conservación. El espíritu universal desaparece cuando aparecen los fines y pasiones particulares. Solo porque todos los individuos viven en este espíritu objetivo, tienen todos autoridad en el Estado y el derecho a deliberar sobre él y el deber de morir por él.

La tesis de que las resoluciones acerca del Estado son asunto de todos los ciudadanos, conduce a la exigencia de una constitución democrática; es una tesis exacta. Se infiere de aquí que los ciudadanos deben estar autorizados también para resolver sobre lo que es su más propio y esencial negocio en este mundo. Puede decirse que quieren su propio bien y además que son ellos los que mejor entienden este su propio bien. Ahora bien, una circunstancia esencial es aquí la de quiénes sean estos individuos que deben defender sus asuntos. Se trata de los ciudadanos individuales. Pero sucede con estos que solo tienen esa absoluta autoridad mientras su voluntad sigue siendo la absoluta voluntad objetiva, la voluntad indivisa, la unidad simple de la voluntad sustancial. Esta es la verdadera situación de la constitución democrática; su justificación y absoluta necesidad descansa en esta eticidad objetiva todavía inmanente. Esta justificación no existe en las modernas representaciones de la democracia. Los intereses de la comunidad, los negocios públicos, deben ser deliberados y resueltos por el pueblo; los individuos deben deliberar, exponer su opinión, emitir su voto; y todo esto porque el interés del Estado y los negocios públicos son los suyos. Ello es muy exacto. Pero la circunstancia y diferencia esencial consiste en *quiénes* sean estos individuos. Estos individuos solo tienen absoluta justificación mientras su voluntad siga siendo la voluntad *objetiva*. Este es el punto de vista griego y por eso la forma de la democracia corresponde a la comunidad griega. Pero ya no es el punto de vista moderno, en el cual Cristo, con sus palabras: «Mi reino no es de este mundo», ha introducido la inferioridad.

Por lo mismo no debemos llamar a la voluntad sustancial de la eticidad voluntad buena; pues la buena voluntad es la voluntad moral, la que, con arreglo al bien como una idea en sí, como un conocimiento del deber, juzga sobre lo que el individuo y el Estado deben hacer. La buena voluntad es algo particular, descansa sobre la moralidad de los individuos, sobre su convicción e interioridad. Justamente la libertad subjetiva, que constituye el principio y la forma peculiar de la libertad en nuestro mundo y la base absoluta de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, resultó para Grecia la *ruina*. La interioridad estaba próxima al espíritu griego, que hubo de llegar pronto a ella; pero justamente la interioridad precipitó el mundo griego en la ruina, pues la constitución no estaba calculada para este aspecto, ni conocía esta determinación, porque esta no existía en ella. Podemos afirmar de los griegos, en la primera y verdadera forma de su libertad, que no tenían conciencia moral; reinaba en ellos el hábito de vivir para la patria, .sin más reflexión. No conocían la abstracción de un Estado, que es lo esencial para nuestro intelecto; el fin era para ellos la patria *viviente*: esta Atenas, esta Esparta, este templo, estos altares, este modo de convivencia, este círculo de conciudadanos, estos usos y costumbres. La patria era para el griego una necesidad, sin la cual no podía vivir. Los sofistas, los maestros de la sabiduría, fueron los primeros que introdujeron la reflexión subjetiva y la nueva doctrina, la doctrina de que cada cual debe obrar según su propia convicción. Tan pronto como surge la reflexión, cada cual tiene su propia convicción —se indaga si no cabe mejorar el derecho, en lugar de atenerse al derecho existente— cada cual tiene una convicción; y así empieza una libertad subjetiva e independiente, en que el individuo está en situación de referirlo todo a su conciencia moral, incluso contra la constitución existente. Cada cual tiene sus principios; y como cree en ellos, está convencido de que son lo mejor y de que deben ser incorporados a la realidad. Ya Tucídides habla de esta decadencia, cuando dice que cada cual cree que las cosas van mal si no interviene en ellas.

Adviértese que si pertenece al concepto de la democracia el que los ciudadanos deliberen y resuelvan sobre los asuntos de gobierno, esto se refiere a los asuntos particulares, a la conducta exterior del Estado en cierto momento. La constitución misma, como algo esencial, no puede ser un

objeto para la democracia griega; no puede haber deliberaciones ni resoluciones sobre la constitución, sino que la constitución consiste precisamente en esto, en que los ciudadanos deliberen y resuelvan; esto es lo único fijo. Muchas más cosas parecen necesarias: la preparación de los asuntos, las autoridades necesarias para ello, un procedimiento judicial y una administración de justicia. Sin duda; pero todas estas cosas son algo variable, son de esta o la otra manera, son algo particular, nada fijo por sí. Lo fijo es la voluntad, la resolución de los ciudadanos como tal; esto es lo sustancial, lo soberano, frente a lo cual no puede considerarse nada como fijo. Si esta soberanía crea una institución, aun cuando comprometa en ella su honor, su fe, lo más sagrado, puede ser la institución suprimida de nuevo; pues el soberano no puede quedar obligado. No tiene sentido que lo mismo que delibera se haga objeto de la deliberación; objeto solo puede ser lo particular, los asuntos de gobierno como tales, a que los ciudadanos han de contribuir y colaborar. Esta cooperación no es meramente un obedecer, una cooperación pasiva, sino también activa en sí misma; el propio examen, la propia voluntad necesita intervenir.

Esta es la determinación de la constitución democrática, la constitución más bella, la libertad más pura que ha existido jamás. Fácilmente puede aparecer como la más necesaria para la razón, como la más ajustada al concepto. Mas para fijar su posición con respecto a principios superiores, vamos a considerar brevemente las condiciones en que tal constitución puede existir y las más inmediatas circunstancias y consecuencias asociadas con ellas. Resultará de aquí que lo más bello no es lo más profundo, ni la verdadera forma del concepto espiritual.

La primera condición exterior para la existencia de la democracia es que solo los *pequeños Estados* son susceptibles de esta constitución. Abstractamente cabe representarse que todos los ciudadanos acudan a las deliberaciones, expresen su voluntad y fijen lo común; la mayoría decidirá. Pero considerando las cosas más de cerca, se ve que la pequeña extensión del Estado es necesaria condición exterior. Cuantos más participantes hay en la vida del Estado, tanto más embarazada resulta su marcha; los intereses particulares de los individuos, sus modos particulares de vivir, no se someten a un espíritu universal. La democracia implica la presencia

inmediata, la palabra viva, la visión directa de la administración, que infunde confianza al espectador interesado. Lo que va a ser resuelto necesita afectar a los individuos de un modo vital; los ciudadanos han de ser conmovidos; se trata de los ciudadanos como individualidades, no de su intelecto abstracto, sino de su visión determinada de las cosas, de su interés. De aquí la necesidad de la elocuencia, que opera como excitante sobre los ciudadanos. Los buenos oradores del gobierno han de exponer el asunto. Para tomar la resolución es menester una asamblea que esté reunida y presente al resolver; se necesita que el interés del hombre entero, su pasión, se ponga y esté en un movimiento común, para que puedan tomarse resoluciones comunes. Lo capital en la democracia es que el carácter del ciudadano sea plástico. El ciudadano tiene que estar presente en la discusión capital, tiene que participar como ciudadano en la decisión, no con su voto meramente, sino en el ardor que conmueve y es conmovido, con la pasión y el interés del hombre entero, presente al acto, con el calor de la decisión entera. La evidencia a que deben llegar todos tiene que producirse encendiendo a los individuos por medio del *discurso*. Si esto sucediese por obra de la *palabra escrita*, de un modo abstracto, inerte, los individuos no se inflamarían en el calor de la generalidad. Sobre el papel esto podría extenderse a un gran espacio; pero se ve en seguida que tiene que ser algo vivo y esto solo puede tener lugar en un pequeño espacio, cuando los que han de resolver están juntos. A esto se añade esto otro: que cuanto mayor es el número, tanta menor importancia tiene el voto individual. En un país grande se puede consultar a todos los grupos, recoger votos y contar resultados, como hizo la Convención francesa; pero este es un procedimiento sin vida, un mundo deshecho y sumergido en montones de papel. Por esto en la Revolución francesa la constitución republicana no se realizó jamás como una democracia; la tiranía y el despotismo alzaron su voz bajo la máscara de la libertad y la igualdad. La constitución democrática de Robespierre no pudo realizarse nunca; debían resolver cuatro a cinco millones de ciudadanos votantes en cuarenta y cuatro mil municipalidades. Cabe además representarse que el asunto sea deliberado particularmente en cada aldea; entonces decide la contingencia del jefe particular a quien la importancia del conjunto esté confiada, desaparece la

importancia del voto individual, unidad abstracta. Mi voto no es importante —piensa por necesidad cada cual—; y de este modo los que acudieron a votar fueron los menos y la decisión cayó en las manos de unos pocos, que tenían en gran parte pésimos intereses. En cambio, cuando el individuo da su asistencia, siente que hay algo decisivo en su conducta. En Grecia había aquella gran multitud de Estados independientes, cada uno de los cuales tenía un territorio que no sobrepasaba mucho la extensión de una ciudad. De esta suerte, el poder de resolver los asuntos estaba esencialmente limitado a la capital. El Estado entero de los atenienses estaba reunido en una ciudad. Se cuenta de Teseo que agrupó las aldeas diseminadas y las reunió en un todo. En tiempo de Pericles, al principio de la guerra del Peloponeso, la población entera del territorio ateniense se refugió en la ciudad, al aproximarse los espartanos. Un interés igual solo puede existir en ciudades semejantes; por el contrario, en los grandes reinos han de encontrarse diferentes y opuestos intereses. Únicamente la convivencia en una ciudad, la circunstancia de verse a diario, hace posible una educación común y una democracia viva.

En segundo lugar hay que advertir que la *esclavitud* está y tiene que estar enlazada con la constitución democrática y la belleza de su libertad, a no ser que sea una democracia de pueblos pastores o agricultores, como en Suiza, de escasa cultura particular. En esta bella libertad no se conoce aún la libertad del individuo en sí, en su universalidad, esto es, de tal suerte que el hombre sea libre en sí y por sí, como hombre, y que la libertad no sea el derecho de una individualidad particular. En Grecia la libertad de la persona y la libertad política estaban limitadas a los ciudadanos como tales; y esto, por el principio de que el espíritu tiene precisamente esta conciencia de sí mismo; se sabe libre. Pero este espíritu y la conciencia de él era todavía un espíritu afectado por la naturaleza, por los elementos naturales; y, por tanto, era particular; la libertad de la persona no podía ser libertad del hombre en sí, porque el espíritu no se había aprehendido en su pureza; el espíritu absoluto no era aún objeto. Por esto solo individuos particulares pueden tener libertad personal y política y otras más; la esclavitud es una manifestación de la contingencia en la esfera de la particularidad. Por eso la igualdad es esencial en la democracia. En fortuna y educación, por lo

menos, no deben existir grandes diferencias; pero cuando aparece la actividad de los intereses particulares y la reflexión, al desarrollarse la cultura, surge la completa desigualdad de las ocupaciones, de la fortuna y de la educación. Los asuntos particulares estaban entregados en Atenas, Esparta, etc., a los esclavos; por eso las personas libres no se veían enredadas en diferencias de ocupación y de cultura y podían mantenerse más en la igualdad. La esclavitud era la condición necesaria de semejante bella democracia, donde todo ciudadano tenía el derecho y el deber de escuchar y pronunciar en la plaza pública discursos sobre la administración del Estado y de ejercitarse en los gimnasios y de tomar parte en las fiestas. La condición de estas ocupaciones era necesariamente que el ciudadano estuviese sustraído a los trabajos manuales y que, por tanto, lo que entre nosotros toca hacer a los ciudadanos libres, el trabajo de la vida diaria, fuese ejecutado por los esclavos. La igualdad de los ciudadanos implica la situación exclusiva de los esclavos. La esclavitud solo cesa cuando la voluntad ha reflexionado infinitamente sobre sí, cuando el derecho es pensado como propio de la persona libre y cuando la persona libre es el hombre en su naturaleza universal, dotado de razón. Pero aquí estamos aún en el punto de vista de la eticidad, que solo es hábito y costumbre y, por tanto, constituye una particularidad en la existencia. Para que no exista la esclavitud, es menester, en primer término, como queda dicho, el conocimiento de que el hombre como tal es libre. Mas para esto es menester que el hombre pueda pensarse como universal y prescinda de la particularidad por la cual es ciudadano de este o aquel Estado. Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles ha tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre. Este conocimiento solo surge mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo.

Por esto, en tercer lugar, hállanse los *oráculos* también en relación con la existencia política de la democracia. Sin duda ya en Homero se habla de Dodona y Pitón; pero todavía no se encuentra el formulismo posterior y justamente este formulismo está en conexión con el régimen político. La subjetividad no se ha aprehendido aún en su infinitud; donde lo ha hecho, se opone y puede oponerse a lo objetivo, a la sustancialidad ética. La subjetividad infinita, la libre conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, es

absoluta e infinita voluntad: quiero, porque quiero. Mas en aquel modo de la libertad bella el hombre todavía no puede atreverse a esta resolución última en todos los negocios. El hombre, que no ha aprehendido la profundidad de la conciencia de sí mismo, vive sin libertad. Cuando tiene la conciencia de su libre subjetividad, es él mismo la última instancia de apelación; pero los griegos no tenían aún este poder y fuerza de la conciencia de sí mismo. El sujeto sabe, pues, que la resolución absoluta no está en él; todavía no ha podido tomarla él mismo, tiene que tomarla de otra parte, de los oráculos, que están enlazados necesariamente con la eticidad bella y no deben ser considerados como circunstancias externas. Los hombres no osaban tomar por sí la última resolución; érales necesaria la corroboración por una autoridad extraña. Con motivo de fundar una colonia, al acoger dioses extranjeros, cuando un general iba a librar una batalla, consultábanse los oráculos. Antes de la batalla de Platea, Pausanias hizo consultar a los animales sacrificados y recibió del adivino Tisameno la respuesta de que los augurios eran favorables a los griegos, si permanecían más acá del Asopo; mas no si pasaban el río y empezaban la batalla. Por lo cual Pausanias esperó el ataque. Epaminondas delante de Leuctres, Jenofonte en la Anábasis consultan en todo momento a los dioses.

En sus asuntos privados, tampoco decidían los griegos por sí mismos, sino que tomaban la decisión de otra parte. Esto sucede en la época antigua y pura de la democracia. Cuando esta empieza a disolverse, surge la novedad de no consultar a los oráculos, ni en los negocios más importantes. El sentimiento de que ellos mismos tienen la decisión ha de hacerse pronto vivo en los ciudadanos, que se reúnen frecuentemente para deliberar. Así es como el pueblo se arrogó la decisión, principalmente en Atenas. Aquí fue donde la libre conciencia empezó a revelarse con Sócrates; el «genio» de este se determina por sí mismo. Sócrates se había elevado a la interioridad, aunque su «demonio» se le aparecía aún como algo ajeno, al modo como en Homero el movimiento interior, que hace que Aquiles detenga su espada, se ofrece bajo la figura de Palas. Así como Sócrates escuchaba la voz de su «demonio», así las opiniones particulares de los oradores populares se abrieron paso y fueron lo decisivo en la vida política; los demagogos y el

pueblo tomaron por sí las resoluciones. Pero esto trajo la corrupción, la disolución y el cambio progresivo de la constitución.

Pues cuando la decisión viene totalmente determinada por el arbitrio de la multitud, básase en la mayoría de los votos. Al principio no se contaban uno por uno los votos, sino que se apreciaban en globo; Tucídides refiere que en Corinto un éforo, al tomarse una decisión sobre la guerra y la paz, no hizo levantar las manos, sino que los partidos se pusieran en distintos lados. Pero con el tiempo la decisión por el número trae la determinación rigurosa; pero a la vez la conciencia de que esta decisión es algo contingente. Esto llega hasta lo escandaloso, ya que el voto individual no puede menos de considerarse insignificante en la gran multitud de votantes. Si a esto se añade la íntima convicción de que tal o cual resolución tomada conduce a la ruina del Estado, entonces desaparece todo respeto por esta manera de resolver. Los oráculos, forma primera de la exterioridad en la resolución, tienen, en cambio, la ventaja de que lo exterior se presenta en figura de algo divino, mientras que en el otro caso solo aparece en la forma del número de votos.

La confianza en los grandes individuos es contraria a este procedimiento, en el cual cada uno pretende juzgar. Si los atenienses en anteriores tiempos encargan a Solón de darles leyes, si Licurgo aparece en Esparta como legislador y organizador, es porque el pueblo aún no creía ser el que mejor conoce lo justo. También posteriormente hubo grandes figuras plásticas en quienes el pueblo puso su confianza. Clístenes, que hizo la constitución todavía más democrática; Milciades, Temístocles, Arístides, Cimón, que están a la cabeza de los atenienses en las guerras médicas, y Pericles, que señala el gran momento de esplendor de Atenas. Pero tan pronto como uno de estos grandes hombres había llevado a cabo lo que era necesario, surgía la envidia, esto es, el sentimiento de la igualdad respecto al talento particular; y aquel era, o arrojado en la prisión o desterrado. Por último surgieron en el pueblo los sicofantes, que denigraban toda grandeza individual y a las personas que estaban al frente de la administración.

Al exponer los elementos del espíritu griego hemos observado en las distintas constituciones un periodo de desarrollo. En cuanto al segundo periodo puede afirmarse que el Estado y la ciudad vienen a ser lo mismo.

En las ciudades surgieron con bastante generalidad *tiranos*; Periandro, uno de los siete sabios, fue a la vez tirano de Corinto. En el curso del desarrollo se produjo por entonces la desigualdad entre los ciudadanos; una parte era la más distinguida y la otra la más débil. Las comunidades todavía no estaban perfectamente regladas, hallábanse en vías de desarrollo. La fortuna daba a algunos individuos la preponderancia; estos se rodearon de satélites y pudieron cometer violencias por medio de ellos. Otra ocasión para las violencias fue la resistencia de la multitud contra las injusticias de una minoría de poderosos; los tiranos gozaban de favor entre los humildes, porque el pueblo se sentía libre de la opresión, por lo menos al principio. Cuando los tiranos eran hombres de superior personalidad, entendimiento y penetración, elevaron el bienestar de los ciudadanos mediante instituciones públicas y fomentaron el arte y la ciencia. El pueblo se hacía culto y arraigó el hábito del orden legal. Antes de estallar las guerras médicas fueron los tiranos expulsados por los ciudadanos, que se habían hecho independientes.

Aquí podemos pasar al segundo periodo. Después de haber considerado los elementos del pueblo griego, vimos cómo este se revela en su fuerza y florecimiento, en su esplendor; todavía no vive en el goce de sí mismo, pero tiene conciencia de que ha de constituir un momento esencial, una etapa capital del espíritu, un eje en torno al cual girará la historia universal. En el curso de este periodo, que empieza con las guerras médicas, la rivalidad de Atenas y Esparta, el esplendor del arte y la ciencia y finalmente el indicado principio del defecto dentro del espíritu ético, son los momentos que constituyen el tránsito al tercer periodo.

Según la división de la historia de todo pueblo, división que antes hemos indicado ya, el desarrollo de su principio espiritual es lo propio del primer periodo. El segundo consiste en que el espíritu se revele como aquello para lo cual se ha desarrollado. El espíritu griego resalta entonces en su esplendor. Expondremos ahora la historia de este esplendor, en sus momentos capitales y, en primer término, mostraremos cómo aparece en su marcha, cómo saca de sí una obra para el mundo, cómo justifica en la lucha su principio y lo afirma victoriosamente contra los ataques.

Capítulo 3
LA AFIRMACIÓN HISTÓRICA DEL ESPÍRITU GRIEGO

1. *Las guerras médicas*

Las guerras médicas señalan el contacto hostil del Oriente con el Occidente en flor. La Necesidad decidió la gran lucha en favor de Occidente. La victoria no fue una dádiva del destino. Se debió a la valentía y al patriotismo; y también al gran interés que en ella tenía el espíritu del mundo. Otros muchos pueblos inteligentes y valerosos han tenido posteriormente luchas y lo han sacrificado todo a la patria; pero no han conquistado esa aureola que enaltece el triunfo de los griegos sobre los persas. Esta aureola consiste en el gran interés del destino por el florecimiento de todo Occidente.

No todos los helenos tomaron parte en las guerras contra los persas; los tesalios y los macedonios se sometieron a estos. Incluso entonces, cuando lo más grande estaba en peligro, el particularismo siguió imperando. Atenas y Esparta fueron las que tomaron sobre sí el mayor peso de la lucha y las que más se distinguieron en ella.

Las guerras médicas caracterizan la época con que empieza el segundo periodo del pueblo griego. Es el momento en que todo pueblo nuevo en la historia universal toma contacto con el pueblo, con la figura, con el imperio histórico que le ha precedido inmediatamente. Ya hemos hecho notar que este contacto constituye en la historia de dicho pueblo el comienzo de su segundo periodo. La individualidad ya está en sí conclusa y se vierte

necesariamente hacia afuera para retornar luego sobre sí. En este choque Grecia se ha revelado magnífica. Los atenienses hicieron frente a los persas de un modo más señalado que los demás griegos. Ello se debe especialmente al principio del mar, que Atenas había hecho suyo. Los atenienses, apoyados tan solo por Platea, sostuvieron la primera guerra contra Darío. Esta primera contienda queda zanjada en la batalla de Maratón.

La ocasión que dio motivo a las guerras médicas fue la sublevación de las ciudades jonias contra los persas, y el auxilio que los atenienses y los eretrios les prestaron. Lo que determinó principalmente a los atenienses fue la circunstancia de que el hijo de Pisístrato, fracasados en Grecia sus intentos de apropiarse otra vez el gobierno de Atenas, se había dirigido al rey de los persas. Irritado este porque los griegos habían prestado ayuda a los jonios, envió heraldos a las ciudades griegas exigiéndoles el agua y la tierra, esto es, el reconocimiento de su soberanía. Los enviados del rey persa fueron despedidos de mala manera. Los lacedemonios llegaron hasta arrojarlos en un pozo, cosa que posteriormente les pesó tanto que mandaron como expiación a dos lacedemonios a Susa. Lacedemonia estaba, al principio de las guerras médicas, en posesión de la hegemonía y había alcanzado gran consideración, sobre todo en el Peloponeso, por haber subyugado y reducido a servidumbre al pueblo libre de los mesenios y por haber ayudado a varias ciudades griegas a expulsar a sus tiranos.

El rey de los persas envió, pues, un ejército contra Grecia. Herodoto, padre de la historia, ha hecho una brillante descripción de las guerras, que comenzaron en este punto y que él llamaba médicas. Nosotros no necesitamos extendernos mucho sobre ellas para el fin que perseguimos.

Primeramente, como queda dicho, los atenienses, con la sola ayuda de los platenses, lucharon en Maratón contra las fuerzas superiores de Darío y consiguieron el triunfo bajo el mando de Milciades. Después marchó contra Grecia Jerjes al mando de una enorme masa de pueblos. El formidable ejército iba acompañado por la flota, no menos importante. En las dos guerras, durante las cuales Jerjes invadió Grecia con los recursos de toda Asia, estuvieron Beocia, Tesalia e incluso Argos (en el Peloponeso) del lado persa; también las islas se habían sometido a los persas. Creta y Sicilia no

se decidieron tampoco por Grecia; y de esta suerte, solo escasos pueblos griegos se reunieron contra el poderoso enemigo. Cuando Jerjes hubo pasado el Helesponto, fueron sometidas Tracia, Macedonia y Tesalia. Pero la entrada en la propia Grecia, el paso de las Termopilas, fue defendido por 300 espartanos y 700 tespienses, cuya suerte es conocida. Atenas, espontáneamente abandonada por los atenienses, fue destruida. Los persas destruyeron las imágenes de los dioses, que eran una abominación para ellos, adoradores de lo informe. A pesar de las desavenencias entre los griegos, la flota persa fue derrotada en Salamina. Es notable la coincidencia de los grandes trágicos de Grecia en el día de esta victoria; Esquilo tomó parte en la lucha y contribuyó al éxito; Sófocles bailó en la fiesta del triunfo y Eurípides nació en el mismo día. Posteriormente, el ejército persa, que permaneció en Grecia al mando de Mardonio, fue derrotado en Platea por Pausanias. El poder persa estaba quebrantado en muchos puntos. Grecia se libró de la carga que amenazaba aplastarla.

Conviene prestar atención a la aureola que rodea todos estos acontecimientos. Puede considerarse como un favor del destino el que los nombres de Maratón, Salamina, etc., vivan eternamente en la memoria de los hombres. Los trescientos espartanos de Leónidas eran, sin duda, bravos. Pero perviven como ejemplo de bravura, mientras otros muchos miles de millares que han muerto asimismo bravamente después, no disfrutan esa gloria inmortal de las Termopilas. Esto puede parecer, como hemos dicho, un capricho de la fortuna. Mas la fama decide según la naturaleza de las cosas; no según el valor moral subjetivo, sino según el objetivo. El interés del espíritu universal pesó aquí sobre la balanza. Todos los demás intereses, que han tenido relación con una determinada patria, han sido limitados. Pericles lo dice muy dignamente en su oración fúnebre, al describir qué clase de Estado era aquel por el cual murieron los griegos. Pericles funda esta gloria en haber luchado por esa ciudad y triunfado, aunque pagando la victoria con la muerte. El gran rey de Asia con sus numerosos pueblos se puso frente a esta pequeña ciudad. Pero la fuerza espiritual venció a la masa, que no pudo resistir al poder superior del espíritu.

Los poderes que se enfrontaron en esta lucha fueron los siguientes. Por un lado, el despotismo oriental, todo el mundo oriental culto, reunido bajo

un soberano. Exteriormente llevaba esta parte gran ventaja. Los persas y principalmente Jerjes no pueden considerarse como un pueblo sin vigor. Herodoto da de ellos una imagen muy diferente; algunos de los pueblos que describe habían efectivamente perdido todo vigor; pero muchos no, que incluso dieron prueba de un valor rudo, fiero. Contra estos pueblos muy belicosos entran en lucha unos pequeños grupos de individualidades libres. Nunca en la historia universal la superioridad de la fuerza espiritual sobre la masa —una masa no despreciable— se ha revelado con tal esplendor. Los griegos eran pocos en número; pero estaban sostenidos por una voluntad y animados por un espíritu. Sin duda ha habido batallas mayores que estas; pero estas viven inmortales en la historia no solo de los pueblos, sino también de la ciencia y del arte, de la nobleza y de la vida moral. Son victorias que pertenecen a la historia universal; han salvado la cultura y el poder espiritual; han arrebatado todas sus fuerzas al principio asiático. Sin duda hay otros muchos hombres que también lo han sacrificado todo por un fin; muchos guerreros han muerto por el deber y la patria. Pero aquí son admirables no solo el valor, el genio y el arrojo, sino también el contenido, el efecto, el éxito, que resultan únicos en su especie. Todas las demás batallas tienen un interés más bien particular. La fama inmortal de los griegos es justa; justifícala la alta causa que los griegos salvaron. En la historia universal, quien decide sobre la fama no es la valentía formal, no es el llamado mérito, sino el valor de la causa defendida.

2. *Atenas*

Las guerras médicas y el subsiguiente desarrollo de los Estados que están a la cabeza de Grecia constituyen el periodo más brillante de este pueblo. Todo lo que estaba implícito en el principio griego se desenvuelve ahora plenamente y se hace visible.

La lucha con el enemigo exterior fue seguida en Grecia de guerras intestinas. Ya se habían dado anteriormente estas luchas interiores; mas ahora que los griegos quedaban libres en el exterior, surgió entre ellos el antagonismo, provocando hostilidades entre los Estados y luchas de los

partidos dentro del mismo Estado. Atenas y Esparta constituyen la antítesis principal. La comparación de estas dos ciudades es tema muchas veces desarrollado. Sobre su antagonismo podemos pronunciar un juicio fundado en la historia. Ateniéndonos al objeto mismo, hay que reconocer la valía de los dos Estados y confesar que cada uno de ellos constituye una figura relevante por el desarrollo del espíritu, del carácter y de la constitución. No cabe abstenerse de pronunciar un juicio. Pero el juicio implica un criterio y este depende de la idea que se aplique. Se han aplicado al caso muchas categorías: las costumbres severas, la moralidad, el valor. Pero el criterio necesario es la virtud ética, esto es, aquí la virtud política, la disposición de ánimo que está en unidad con el Estado. Pero esta virtud es común a unos y otros, a atenienses y a espartanos. Entra además en consideración el libre desarrollo de la peculiaridad individual: que los individuos hayan hecho de sí individualidades espirituales, obras de arte espirituales, que la individualidad haya logrado los mismos derechos que el todo y que la libertad de la individualidad haya existido y subsistido en la unidad sustancial del todo. Y si buscamos juicios de los antiguos, no debemos acudir a Platón, Jenofonte y los socráticos en general, que han pronunciado sus juicios conforme a una idea parcial preconcebida y cuyas censuras alcanzan solo a los tiempos posteriores, testigos de los infortunios y la ruina de la democracia, sino a aquellos que conocen a fondo el Estado real, por haberlo dirigido, a los políticos prácticos, que tienen educada la conciencia de lo que es la naturaleza íntima del Estado. Pericles es uno de estos, el más grande de todos los políticos que han existido, figura excelsa en el Olimpo de las individualidades griegas, el Zeus de estas, como fue llamado por los mismos griegos. Se puede decir que nosotros, en la lejanía del tiempo, no debemos tener la pretensión de saber de esto más que Pericles. Este era, sin duda parcial, como patriota ateniense; pero tenía una profunda conciencia del carácter sustancial de su patria; y la grandeza de su espíritu consiste en esta conciencia. En la oración fúnebre a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso, no alaba a los atenienses por su valor y patriotismo, sino porque lucharon y cayeron en pro de una ciudad como aquella; de suerte que la causa defendida era lo que Pericles consideraba grande. Por tanto, si hemos de comparar ambas ciudades y, por otra parte, llegar a un

juicio hondo, para el cual se requieren idea y conocimiento histórico, debemos buscar orientación en el discurso de Pericles, quizá ampliado por el profundo espíritu de Tucídides —ambos eran espíritus cultos. Habría, pues, que comentar este discurso.

Respecto a las constituciones, hay que decir que ambos Estados, Atenas y Esparta, eran democracias. Una democracia totalmente abstracta no puede existir. Los asuntos de la comunidad son siempre asuntos singulares; tienen un largo proceso; no pueden estar al cuidado de la multitud, como tal; exigen una persona que los lleve o una pluralidad de personas que formen un colegio encargado de ellos hasta poderlos presentar al juicio de la multitud. La dirección democrática de una guerra sería completamente absurda. Por eso había en todos los Estados una comisión encargada de deliberar sobre los asuntos, antes de llevarlos a la multitud. En Atenas era el Consejo de los Quinientos.

El interés de los restantes Estados griegos gira también en torno al antagonismo de Atenas y Esparta. La particularidad de las demás ciudades semeja, por la grandísima diversidad de sus constituciones, a un hormiguero en continuo movimiento. Pero el interés capital se concentra en tomo de Atenas y Esparta. Ya aquí se revela el comienzo del antagonismo entre la democracia y la aristocracia, antagonismo que en Roma aparece visible, desenvuelto y encarnado en una comunidad. La posición de los restantes Estados griegos se determina también por este antagonismo.

Atenas ha llegado en su desarrollo hasta la *más libre democracia*. Ya hemos dicho anteriormente que fue lugar de refugio para los habitantes de otras regiones de Grecia. Una raza mixta de griegos y asiáticos formó, pues, el pueblo ateniense. También hemos indicado ya que Atenas se dedicó pronto a la navegación; la orientación esencial de este Estado es el camino hacia el mar y, por tanto, va unida a la industria y al comercio. Sin embargo, todo esto estaba fundado también sobre el otro elemento de la sociedad civil, la agricultura. La agricultura y la propiedad territorial formaban en Atenas la base de la existencia material. Las distintas direcciones de la actividad humana estaban unidas en Atenas; pero dieron ocasión a muchas discordias.

La agricultura, el tráfico marítimo y la vida de los montañeses constituían las determinaciones fundamentales del Estado ateniense. Los antagonismos entre las antiguas estirpes ricas y los habitantes pobres surgen en época temprana. Los montañeses, *diacrios*, los pastores, viticultores y olivareros, los más numerosos, eran los más pobres; los propietarios de tierras laborables que vivían en la llanura, *pedieos*, eran los más ricos; entre unos y otros estaban los *paralios*, los habitantes de la costa, pacíficos y moderados. Este antagonismo se manifiesta históricamente muy pronto. Podemos pasar por alto lo más antiguo, por ejemplo, Teseo. Sin embargo, es notable el hecho de que se atribuya a este la reunión de los distintos municipios del Ática en Atenas, bajo una autoridad y justicia comunes, de suerte que aquí hubo centro, mientras que en Lacedemonia, y aun más en Beoda, los habitantes estaban repartidos por todo el país. En Atenas se produjo, pues, una unión entre el campo y la ciudad. Y entonces aparecen frente a frente los tres partidos, fundados en las particularidades locales y en los modos de vida que dependen de ellas. En este sentido pueden llamarse clases. Vemos aquí las mismas clases que en Oriente; pero la situación es inestable y surgen contiendas entre estas clases antagónicas. Mas como constituyen en conjunto una unión, advertimos en la situación de la comunidad una fluctuación entre la aristocracia y la democracia. Solón le puso término, creando con su constitución un equilibrio de los contrarios. Las leyes de Solón afirmaron la igualdad de los ciudadanos, pues las cuatro clases en que dividió a los ciudadanos, según su fortuna, constituían la asamblea del pueblo, que deliberaba y resolvía sobre los negocios públicos. Pero los ricos tenían cierta preferencia sobre los demás, principalmente en el desempeño de los cargos públicos, que estaban reservados a las tres clases superiores. Subsistió, pues, aquí un momento aristocrático, que solo posteriormente fue suprimido.

Solón es citado como uno de los siete sabios; su figura señala el grado de la conciencia que siente la necesidad de una representación universal (por ejemplo, la felicidad) y, por tanto, la necesidad de la ley. Es un gran destino para un individuo el dar leyes a un pueblo semejante, destino que ha correspondido a pocos mortales. Lo primero que se ocurre en seguida, al hablar de esto, es que el pueblo debe darse a sí mismo sus propias leyes. La

constitución democrática debe entregar al pueblo el poder legislativo; pero, como tal constitución, supone ya leyes. Existen leyes siempre; solo que son informes. No puede tratarse, pues, sino de una modificación y redacción. Las leyes verdaderamente grandes e importantes ya existen; lo que falta no tiene importancia. Así Solón determinó también los derechos privados. Tanto Solón como Licurgo encontraron un determinado espíritu del pueblo en el derecho y la constitución, y le dieron una forma y determinación más precisa.

Es notable que inmediatamente después de la pacificación de Atenas, aun en vida de Solón y en su presencia, Pisístrato se erigiera en tirano. Solón llamó inútilmente a sus conciudadanos a la defensa de la constitución; se ve en esto cuán mal la libertad se había impreso en los ánimos de los atenienses. La constitución no se había convertido todavía en sangre y vida, por decirlo así; no se había convertido todavía en hábito de la existencia moral y civil. Pero más notable aún es que Pisístrato no alterase nada en la legislación y que, acusado, compareciese por sí mismo ante el Areópago. En Diógenes Laercio encontramos una carta suya, en la cual invita a Solón a regresar a Atenas, explicando que no ha cambiado nada en las leyes y que se ha limitado a reivindicar los derechos de los Cecrópidas. Pisístrato fue un hombre justo y grande; su dominación fue necesaria para reprimir de hecho el espíritu de facción que Solón había reprimido teóricamente y para habituar a los atenienses a las leyes. Cuando esto hubo sucedido, los pisistrátidas se hicieron superfluos y fueron expulsados de Atenas fácilmente. Cuando las leyes se hubieron convertido en la libre eticidad, la dominación de uno solo resultó incompatible con las leyes, con el espíritu de los atenienses ya realizado. Las leyes de la libertad hubieron de entrar en contradicción con el poder de los pisistrátidas. Estos fueron expulsados, Hiparco muerto e Hipias desterrado. Mas entonces resurgieron los partidos: los Alcmeónidas, que estaban a la cabeza de la insurrección, defendían la democracia; los espartanos, por el contrario, apoyaban al partido contrario, al partido de Iságoras, orientado en dirección aristocrática. Los Alcmeónidas, con Clístenes a la cabeza, consiguieron la supremacía. Clístenes suprimió el momento aristocrático que aún existía en la legislación de Solón; hizo de los cuatro *filai,* diez. Lo demás se halla en

cierta oscuridad; parece que disminuyó el influjo y preponderancia de las grandes familias. Hay que observar, en cuanto a estas *filai*, que cada una formaba una especie de comunidad, y tenía debajo de sí los *demos* y las *fratrías*. La masa del pueblo ateniense, la colectividad, elegía por sí estas particularizaciones; de suerte que lo particular obtuvo por este lado su validez, pero sin causar ningún perjuicio a lo general. Estas comunidades particulares tenían divinidades particulares, tradiciones, templos, teatros y fiestas propias, y concedían honores. Pericles, por último, hizo la constitución totalmente democrática; el poder del Areópago fue quebrantado por iniciativa suya. Era este un antiguo tribunal, a cuyo cargo estaba la administración del tesoro público; esta administración financiera pasó entonces a las manos de los ciudadanos. En el Estado moderno, el poder que propiamente no ejerce el monarca está entregado a su determinación; pero se considera como un punto capital de la constitución representativa el que la representación popular intervenga en la fijación y empleo de los ingresos públicos.

Un espíritu impera en el todo de esta democracia y la actividad del individuo podía obtener su expresión; la individualidad podía desenvolverse junto a la base sustancial del carácter. Existían para ello las más ricas disposiciones; también las individualidades de los círculos particulares tenían independencia.

En cuanto a la vida privada es de advertir que existía la *esclavitud*. Pero esta no era, como entre los espartanos, la servidumbre de un pueblo originariamente libre y luego subyugado, sino que descansaba en una posesión privada, accidental, adquirida por compra. Esenciales para el genio ateniense eran la actividad y la igualdad jurídica y moral de los ciudadanos; dentro de las cuales podía prevalecer la diversidad de los individuos. Las personas privadas tenían en su trato mutuo una urbanidad muy fina y delicada, una cortesía efectiva, aunque sin las formas fijas y explícitas de nuestra cortesía. Esta *urbanidad* implica un continuo reconocimiento del derecho del prójimo con respecto a lo que yo digo; de suerte que yo respeto inclusive el derecho del prójimo a escucharme. En todo lo que digo hay, en efecto, algo de arrogancia; pues si algo aseguro, exijo de los demás, en cierto modo, un sí. Este continuo respeto a los demás

es perceptible muy claramente en los diálogos platónicos. La urbanidad exige que yo no haga nada que revele la voluntad de imponerme al prójimo. Entre los atenienses, la *educación*, la cultura, constituye la forma de sus acciones, de tal suerte que el sello de la universalidad está impreso en todas ellas. El Estado y el culto religioso son quienes suministran la materia de esta educación. Los grandes caracteres políticos han existido especialmente en Atenas. Aquí es donde ha tenido más espacio su desarrollo, pues aquí principalmente no solo se permitía, sino que se estimulaba a todo individuo a que hiciera valer su talento. Mas, a la vez, el individuo solo puede hacerse valer cuando sabe satisfacer el espíritu y la opinión, así como la pasión y la ligereza de un pueblo sumamente culto. Por otro lado, el culto religioso dio al arte un gran estímulo. Este culto no consiste en oraciones o en llenar el ánimo con el pensamiento de Dios, sino que consiste en fiestas. El hombre se representa exteriormente como digno de Dios, justamente porque todavía no existe la intimidad. Atenas vivía, pues, para el fin de la belleza, teniendo en ella conciencia de la seriedad de la vida y revelándose también práctica y hábil.

En suma, los momentos de la esencia ateniense fueron la independencia de los individuos y una cultura animada por el espíritu de la belleza. En Atenas existía una libertad viva y una igualdad viva de costumbres y de cultura espiritual; y si la desigualdad de la fortuna era irremediable, no llegó nunca a grandes extremos. Junto a esta igualdad y dentro de esta libertad, toda desigualdad del carácter y del talento, toda diferencia individual podía hacerse valer libérrimamente y encontrar en aquel medio el más rico estímulo y fomento. Por iniciativa de Pericles fueron levantados aquellos monumentos eternos de la escultura, cuyas escasas reliquias asombran a la posteridad. Ante este pueblo fueron representados los dramas de Esquilo y Sófocles, y más tarde los de Eurípides, que ya no tienen, sin embargo, el mismo carácter plástico y ético y en los cuales el principio de la decadencia empieza a manifestarse. A este pueblo fueron dirigidos los discursos de Pericles. De este pueblo nació un círculo de hombres que han sido los clásicos de todos los siglos; a ellos pertenecen, además de los citados, Tucídides, Sócrates y Platón y también Aristófanes, que conservó toda la gravedad política de su pueblo, en la época de la decadencia, y escribió y

creó siempre con el pensamiento puesto en el bien de la patria. Vemos, pues, en los atenienses una gran actividad, movilidad y desarrollo de la individualidad, dentro del círculo de un espíritu ético. Este desarrollo espiritual de la individualidad es sin duda el carácter fundamental de Atenas.

La unidad de este espíritu, que aparece manifiesta en las resoluciones sobre los negocios públicos, fue creada por los estadistas y sus arengas públicas. Entre ellos descuella Pericles, el político más grande de la Edad antigua y moderna, verdadero carácter plástico. El bien y el honor de su patria fueron su único fin; esta sola idea le hace plástico; su vida entera, con todas sus circunstancias, perteneció a esta idea. Se consagró exclusivamente al grave cuidado de los negocios de su patria; nunca rio, ni se entregó a un placer, ni asistió a un banquete, desde el día en que se hizo hombre público. No podemos menos de rendirle la más alta admiración. Dominó con el poder de la palabra y con la prudencia de la conducta sobre el más culto y ligero de los pueblos. No cabe puesto más difícil que el suyo. Exclusivamente por su talento, su personalidad y la convicción que despertó de que era un hombre en absoluto noble, atento solo al bien del Estado y superior a los demás por su espíritu y conocimientos, llegó Pericles a tan alta consideración y autoridad que Aristófanes le llama el Zeus de Atenas —y esto, en un pueblo que de todos los grandes sentía envidia y que no toleraba ni la vulgaridad ni la doblez. No podemos equiparar con Pericles a ningún estadista bajo el aspecto del poder de la individualidad.

Tucídides ha puesto en su boca aquel discurso, antes mencionado, la más profunda descripción de Atenas. Su discurso tiene por objeto la descripción de la ciudad por la cual se han sacrificado los guerreros atenienses. Pinta, pues, el carácter de Atenas; y lo que dice es de lo más profundo, de lo más justo y verdadero que se ha dicho. Amamos lo bello, dice, pero sin pompa, sin profusión, con frugalidad, no como los bárbaros, que buscan el goce en lo desmesurado; filosofamos, pero sin dejarnos arrastrar a la blandura e inactividad (pues cuando los hombres se entregan a sus pensamientos, esta vida interior hace que se alejen de lo práctico, de la actividad enderezada a lo público, a lo universal); somos audaces y osados y en medio de este coraje nos damos cuenta, sin embargo, de lo que

emprendemos (tenemos conciencia de ello); en otros, por el contrario, el denuedo tiene su base en la falta de cultura. Esta falta de cultura engendra otra clase de audacia, que pierde su acometividad con la reflexión y la razón; en cambio, los mejores son aquellos que saben discernir lo agradable y lo temible y no por ello se espantan de los peligros. Así somos nosotros, los atenienses; sabemos discernir mejor que nadie lo grato y lo penoso, a pesar de lo cual no eludimos los peligros. No es posible desconocer en todo esto la gravedad y la profundidad de la conciencia de Pericles; el cual nos pinta el más hermoso cuadro de una constitución, donde los ciudadanos están educados y tienen ante los ojos el interés de la patria, donde la individualidad es culta y posee una conciencia desarrollada de los negocios públicos y los intereses generales.

En Atenas asistimos al despertar de la libertad subjetiva; el hombre ha entrado en sí mismo y actúa libre y productivamente hacia afuera. Por esto vemos florecer también aquí todas las artes y ciencias. El *summum* de la poesía es el drama; y la poesía dramática, en su desarrollo más hermoso y logrado, en la tragedia y la comedia, aparece en Atenas. El florecimiento de la ciencia ha sido parte, con Sócrates, Platón y Aristóteles, de la cultura de Atenas. Igualmente la elocuencia ha alcanzado aquí su desarrollo supremo y las artes plásticas han llegado a su cumbre también en Atenas. Vemos nacer aquí todo esto en su idealidad, porque el hombre se ha hecho consciente de sí mismo, se ha hecho objetivo y ha objetivado a la vez su idea.

El arte y la ciencia son los modos ideales en que el espíritu de un pueblo se hace consciente de sí mismo; y lo más alto que un Estado puede alcanzar es que el arte y la ciencia se desarrollen en él, alcancen en él una altura que corresponda al espíritu del pueblo. Este es el fin supremo del Estado, el cual, sin embargo, no debe tratar de producirlo como una obra, sino que este fin debe producirse por sí mismo. Un pueblo tiene mucho que hacer con la realidad: tiene que infundir su forma, su interior al mundo, para hacerse objetivo a sí mismo; pero el verdadero modo de ser objetivo para sí mismo es conocerse. Atenas ha cesado ya de ser reverenciada por un pueblo. Pero las obras de su espíritu siguen insuperadas ante nosotros.

3. *Esparta*

El reverso de Atenas es Esparta. También aquí existía una constitución democrática, moderada por cierta aristocracia; pero esta constitución daba de tal modo la preponderancia al principio democrático, que se transformó en aristocrática antes que la de Atenas.

Los comienzos de Esparta son muy distintos de los de Atenas. Los espartanos eran *dorios*, tribu cuyo nombre no se encuentra en Homero. Los atenienses eran jonios. Esta diversidad nacional se hace sentir también respecto de la constitución. Los dorios, que venían de Tesalia, bajo la dirección de los Heráclidas, aparecen como una tribu extranjera en el Peloponeso y subyugan a los *aqueos* indígenas, condenándolos a la esclavitud bajo el nombre de *ilotas*. Los ilotas eran, sin duda, los antiguos naturales y estaban, frente a los nuevos señores, en una situación mucho peor que los esclavos en Atenas. Estos eran objeto de compras accidentales y aisladas; formaban parte de la familia de sus dueños y vivían en casa de estos. En Esparta, por el contrario, los primitivos habitantes libres se encontraban en situación de esclavitud. Había un continuo estado de guerra en Lacedemonia. Los griegos actuales no viven bajo la dominación turca una vida tan dura como los ilotas en Esparta; aunque están entregados a todos los malos tratos posibles y no tienen existencia política son personalmente libres; en cambio los ilotas eran también maltratados y, además, esclavos. Lo mismo que a los ilotas acaeció más tarde a los mesenios. Esta dureza inhumana formaba parte del carácter de los espartanos. Al posesionarse de su cargo, los éforos hacían una declaración de guerra en toda regla contra los ilotas, que se hallaban continuamente expuestos a los ejercicios bélicos de los jóvenes espartanos. Estos se dedicaban a la caza de ilotas, con objeto de desarrollar así el gusto y amor a la guerra. Los ilotas eran avisados de la caza inminente; no para que pudiesen escapar, sino para que su intento de fuga dificultase la matanza a los jóvenes espartanos y fomentase en estos la astucia y el hábito de vencer a un enemigo precavido. Tal cosa no ha sucedido aún en Turquía. Algunas veces los ilotas fueron puestos en libertad y armados, para combatir contra el enemigo entre las filas de los espartanos, y después de haberse portado

valerosamente, contribuyendo a salvar el Estado, fueron asesinados, a su regreso, del modo más cobarde y pérfido, por razón de Estado, en número de ocho a diez mil hombres. Esparta revela en esto mayor falta de escrúpulos. Los espartanos tenían, pues, la guerra en su seno; vivían en perpetuo ataque y defensa, como nave de esclavos, donde la tripulación ha de estar en continua vigilancia y es constante el peligro de una sublevación.

La segunda determinación básica es el reparto igualitario de la *propiedad*. Refiere Plutarco que este reparto fue hecho por Licurgo. Se dividió el territorio en treinta mil partes, de las cuales tocaron nueve mil a los espartanos y las restantes a los lacedemonios y periecos, primitivos habitantes que, aunque vencidos, no fueron despojados de su libertad como los ilotas y los mesenios, sino permanecieron en una situación más libre. Al mismo tiempo y con el fin de mantener la igualdad, se estableció que las parcelas no podrían ser vendidas. Esta igualdad de la propiedad es una abstracción insensata o una insensatez abstracta. En las cosas exteriores no puede haber igualdad; la desigualdad entra en el concepto mismo de lo exterior. La desigualdad de la propiedad fue justamente el mal que aquejó más tarde a Esparta. Como las parcelas no podían ser enajenadas ni divididas y se aglomeraban con los matrimonios —pues las hijas eran herederas— muchos fundos vinieron a estar en posesión de algunas familias y la propiedad se encontró, al fin, en pocas manos; con lo cual Lacedemonia decayó, mostrando cuán insensato es querer establecer la igualdad de un modo forzado, de modo que, sobre tener tan poca eficacia, destruye la más esencial libertad, a saber, la de disponer cada cual de su propiedad.

Otro momento notable en la legislación de Licurgo es la prohibición de toda *moneda* que no fuese la de hierro. Licurgo fue ridiculizado por ello; pero esta prohibición implica esencialmente la imposibilidad de todo comercio marítimo, de todo tráfico exterior e interior. La actividad esencial que conduce a la cultura no podía, pues, tener lugar entre los espartanos. Estos carecían también de la potencia marítima, que sirve para proteger y favorecer el comercio. Cuando necesitaron barcos, los pidieron a los persas.

Los espartanos *comían juntos*. Esta práctica estaba destinada especialmente a conservar la igualdad de las costumbres y la familiaridad entre los ciudadanos. Pero no hay que apuntársela como gran excelencia,

porque los que fueran demasiado pobres para contribuir a la comida común no podían participar en ella. Comer y beber es actividad privada; cada cual lo hace por sí y es indiferente que lo haga solo o acompañado. Los atenienses comían por sí y sin duda también a veces en compañía; y vemos por Jenofonte y Platón cómo sus banquetes servían al comercio espiritual. Pero en rigor estaban en comercio espiritual el día entero, paseando por la plaza y conversando. La sociabilidad de los griegos se manifestaba en los gimnasios. Entre los cretenses se hacían también comidas comunes cuyos gastos se consignaban como gastos de la comunidad, de suerte que hasta el más pobre podía tomar parte en ellas; sin embargo, los cretenses gozaban, como es sabido, de mala fama, siendo llamados en el Nuevo Testamento κακά θηρία y γαστέρες άργοί, malas bestias y vientres haraganes.

Refiriéndonos de un modo más concreto a la *constitución* de Esparta, es de advertir que el pueblo era quien resolvía, pero que esta democracia se hallaba templada por la *guerusía*[116], compuesta de treinta miembros, a la cual pertenecían los dos reyes. Estos eran los primeros magistrados y a la vez los generales en jefe, semejantes a los capitanes generales o gobernadores de los Países Bajos, jefes de las fuerzas de mar y tierra. La base del Estado era, pues, democrática, pero con fuertes modificaciones que hacían de ella casi una aristocracia y oligarquía. Los *guerontes* [117] eran elegidos por el pueblo entre los mejores y con carácter vitalicio; tenían el poder supremo político y judicial y la inspección sobre las costumbres de los ciudadanos. En su acción no conocían límites y solo habían de consultar su propio juicio, no leyes escritas. Otfried Müller, en su historia de los *Dorios*, aprecia esta institución en demasía. Escribe: el derecho estaba impreso en lo íntimo, por decirlo así[118]. Pero semejante impresión es siempre algo muy indeterminado; es necesario que las leyes estén *escritas*, a fin de que se sepa de un modo determinado lo que está prohibido y lo que está permitido.

Este poder de los guerontes parece muy aristocrático. Por el contrario, los *éforos* son una defensa contra la monarquía y la guerusía. Los cinco éforos (que recuerdan los cinco miembros del Directorio en Francia) eran elegidos por el pueblo para un año, como los tribunos en Roma; estaban unidos al pueblo contra los reyes y la guerusía. No poseemos noticias

determinadas sobre su elección. Aristóteles dice que la forma de elección era harto infantil, pues los éforos resultaban elegidos por el acaso (quizá por sorteo). Parece que en su elección no se miraba a la fortuna, familia ni distinción. Los éforos actúan principalmente en todas las negociaciones con los Estados extranjeros y parecen haber gozado de gran ascendiente en la asamblea del pueblo. Tenían plenos poderes para convocarla, presentar y hacer votar leyes, poco más o menos como los *tribuni plebis* en Roma. Platón y Aristóteles llaman a su poder una tiranía. Es muy posible que lo fuera. Eran tiranos como en la Francia moderna lo han sido los hombres del Comité de Salud Pública, que también procedían del pueblo y practicaban esa tiranía. Lo más importante parece haber sido que la torpeza de los lacedemonios hacía necesario un poder concentrado en pocas manos.

Las *costumbres* de los lacedemonios eran muy severas. El bien de la patria era un deber absoluto para todos. Igual sucedía entre los atenienses; pero con la conciencia determinada y un espíritu más culto. Aquí vemos, por el contrario, la virtud rígida y abstracta, la vida para el Estado; pero de tal modo que desaparece la movilidad, la libertad de la individualidad. La cultura política de Esparta se basa en instituciones que responden perfectamente al interés del Estado, pero que solo tienen por fin la igualdad sin espíritu, no el movimiento libre. No debe celebrarse tanto la sencillez de las costumbres, cuando esta es obtenida a costa de la cultura del espíritu. Platón y Aristóteles encomian el Estado lacedemonio, por la unidad con el fin del Estado en que se mantiene al individuo. En Atenas el individuo era más libre y el bien del Estado no se basaba sobre la virtud del ciudadano exclusivamente. Como los lacedemonios orientaban completamente su espíritu hacia el Estado, la cultura del espíritu, el arte y la ciencia no arraigaron entre ellos. Carecían de esa cultura universal, de esa movilidad y humanidad que existía entre los atenienses. Los espartanos producían en los restantes griegos la impresión de unos hombres rígidos, groseros, torpes, que no sabían tratar los negocios complejos o, por lo menos, resultaban muy desmañados en ellos. En Tucídides dicen los atenienses a los espartanos: «Tenéis costumbres y leyes que no se parecen en nada a las demás; y cuando venís al extranjero, no procedéis ni según ellas, ni según lo que es tradicional en el resto de la Hélade.» También en Tucídides, los

atenienses, que no están pintados con muy favorables rasgos, dicen en una ocasión famosa a los de Melos (a quienes quieren atraer a su lado) que lo justo es lo útil. Los lacedemonios observaban en su trato mutuo la justicia; pero su conducta con el extranjero puede resumirse diciendo que fueron los más descarados de todos los hombres en proclamar loable lo que para ellos era grato, y justo lo que para ellos era útil. La determinación abstracta y absoluta del derecho a perseguir un fin los llevó a la injusticia. Es sabido, por lo demás, que el robo se practicaba entre ellos como un ejercicio. En Esparta, como en Egipto, el robo de lo necesario para la vida estaba permitido en ciertas circunstancias; el ladrón debía solamente no dejarse descubrir. Ya se ha indicado cómo la conducta de los espartanos con los ilotas atestigua su íntima injusticia. No debemos buscar ciencia ni arte en Esparta, sino solo en Atenas. La ciencia y el arte no pueden producirse sino allí donde la individualidad puede llegar a una concepción libre.

Así es como ambos Estados, Atenas y Esparta, se hallan frente a frente. La eticidad del uno consiste en una rígida dirección hacia el Estado; en el otro se encuentra esta misma relación ética, pero con una conciencia desarrollada y una actividad infinita, dedicada a la producción de lo bello y luego también de lo verdadero. Alcanzando la conciencia de sí misma, de su idealidad, Atenas se ha sobrevivido; pues esta misma idealidad era también el principio de la corrupción de la eticidad. Esta corrupción consiste en que el hombre se aparta de la costumbre general. El retraimiento del individuo dentro de su yo trae en la ciencia y en el arte la esencia verdadera a la intuición, a la objetividad exterior; pero, por otro lado, el individuo encuentra en sí su particularidad y quiere hacerla valer contra el fin general. Con lo cual se produce la corrupción de la ley general, de la costumbre general, como vemos en Atenas. En Esparta aparece esta corrupción inmediata y sin nada que la compense; el retraimiento del espíritu en sí mismo no desarrolló la forma bella; y por eso la corrupción de los espartanos es fea. Los atenienses se mostraron en su decadencia no solo amables, sino grandes, nobles, de modo que no tenemos más remedio que compadecerlos; en cambio, entre los espartanos, el principio de la subjetividad condujo a una codicia vulgar y a una vulgar corrupción

4. *La guerra del Peloponeso y sus consecuencias*

El principio de la decadencia, de la ruina interior de Grecia, se manifiesta y actúa primero en la evolución política, tanto en las guerras de los distintos Estados griegos entre sí como en las luchas de las facciones dentro de las diversas ciudades. La eticidad griega impuso en Grecia la incapacidad de formar un Estado común; pues el aislamiento mutuo de los pequeños Estados, la concentración en ciudades, donde el interés y el desarrollo espiritual podían ser en conjunto los mismos, era condición necesaria de aquella libertad. Solo existió una momentánea unión en la guerra de Troya; y esta unidad no pudo reproducirse ni siquiera en las guerras médicas. Aunque se percibe una corriente hacia la unificación, era débil y estaba obstaculizada por la rivalidad. La lucha por llegar a la hegemonía encrespaba a los Estados unos contra otros. Aún no había en Grecia un orden general, un centro abstracto. Cada comunidad quería ser por sí el todo. Solo la necesidad de la guerra contra los persas produjo la hegemonía como algo temporal. Aún no se había encontrado el modo de que varias comunidades formasen una unión justa y libre. La hostilidad entre Atenas y Esparta se enderezaba a erigir la hegemonía en permanente, a crear un centro fijo. Atenas sucumbió, porque las otras comunidades se sentían oprimidas por las ejecuciones y la dominación ateniense y se adhirieron al Estado enemigo.

La ruptura general de las hostilidades tuvo lugar, por fin, en la guerra del Peloponeso. Antes de la guerra y aun al principio de ella estaba Pericles al frente de Atenas, que había seguido combatiendo victoriosamente contra los persas y, prosiguiendo sus guerras de conquista, aumentaba de continuo en bienestar, mientras que Esparta llevaba mucho tiempo tranquila y como sepultada en sí. Atenas quiso ya entonces salir de sí misma; desde las guerras médicas había conservado la hegemonía y, por tanto, el dominio sobre las islas y el continente. Una multitud de aliados, islas y ciudades, hubo de pagar un tributo para la prosecución de la guerra contra los persas; y este tributo era pagado en dinero, en lugar de barcos o tropas. Esto concentró un enorme poder en Atenas; una parte del dinero se aplicó a grandes obras arquitectónicas, de las cuales, como obras del espíritu,

gozaban asimismo los aliados. Pero se pudo ver, después de la muerte de Pericles, que este no había gastado el dinero solamente en obras de arte, sino que también se había cuidado del pueblo, por la cantidad de provisiones que se encontraban acumuladas en muchos almacenes, especialmente en el arsenal. Jenofonte dice: «¿Quién no necesita de Atenas? ¿No necesitan de ella todos los países ricos en trigo y rebaños, en aceite y vino, todos los que quieran medrar por su dinero o su talento, los artistas, sofistas, filósofos, poetas y cuantos tienen afán de cosas dignas de ser vistas y oídas en lo sacro y en lo profano?» Sin embargo, los aliados de Atenas se sentían oprimidos. El medio de unir distintos Estados libres no se había encontrado todavía.

Atenas hallábase entonces en su florecimiento supremo. Un genio como Pericles pudo mantener unida esta democracia; pues aun allí donde los que resuelven son muchos, ha de formarse siempre una jefatura individual. Esta es, en las repúblicas, la personalidad peculiar, que se mantiene a la cabeza de todo porque no es ni más ni menos que lo que los demás reconocen en ella. Así Pericles se manifiesta como el más sabio y el más virtuoso. Pero semejante situación en la democracia solo puede surgir una vez, porque es producto de la casualidad. Pronto se destacan individuos de malas intenciones y escaso talento que el populacho encumbra.

La guerra del Peloponeso fue esencialmente una lucha entre Atenas y Esparta. Tucídides nos ha dejado la historia en su mayor parte y esta obra inmortal constituye la ganancia absoluta que la humanidad ha obtenido de aquella lucha. Atenas se dejó arrastrar a las descabelladas empresas de Alcibíades; y, muy debilitada por ellas, sucumbió a los espartanos. La forma de la unidad sustancial alcanzó la preponderancia sobre la especie de unidad que Atenas había formado. Atenas no fue vencida por la virtud de Esparta, sino porque esta cometió una vil traición; insegura de triunfar por sí misma, provocó la intervención extranjera en el litigio pliego, haciéndose apoyar por el rey de Persia con dinero y una armada. Por segunda vez Esparta obró vil y traidoramente contra Grecia, aboliendo la constitución democrática en los Estados que habían pertenecido hasta entonces a la liga democrática y oprimiendo a las ciudades con la introducción de un poder oligárquico. También en Atenas impuso Esparta la oligarquía por algún

tiempo. Las facciones que deseaban la oligarquía y a las cuales los espartanos dieron la preponderancia, no eran ni Atenas bastante fuertes para sostenerse por sí mismas y necesitaron el apoyo de Esparta. Esta se halló, pues, a la cabeza de Grecia. Pero para rila las ciudades no fueron aliadas, como para Atenas antaño, sino sometidas. Los espartanos cometieron una tercera alta traición, su traición capital, en la paz de Antálcidas, por la cual abandonaban a la dominación persa las ciudades griegas del Asia Menor y de las islas Cicladas. Esparta llegó a la hegemonía haciendo traición a Grecia.

El yugo espartano fue sacudido pronto. Lacedemonia había alcanzado un gran poderío mediante las oligarquías que impuso en las distintas comarcas y las guarniciones que mantenía en algunas ciudades, como Tebas. Pero las ciudades griegas se irritaron mucho más con la opresión espartana que antes con la dominación ateniense. Alzáronse, pues, contra ella y a la cabeza se puso Tebas, que fue por un momento el pueblo más insigne de Grecia. Tebas libertó a los griegos y redujo a Esparta a la insignificancia. Quedó deshecha la dominación de Lacedemonia sobre el Peloponeso y cumplida la gran *némesis*; volvieron los mesenios a su situación primitiva y Megalópolis fue restablecida en Arcadia. La restauración del Estado mesenio opuso un poder permanente a los lacedemonios. La preponderancia de Tebas parece haber estado ligada a dos grandes individualidades, Pelópidas y Epaminondas. Lo subjetivo era lo preponderante en Tebas. Atenas era el lugar donde imperaba la libre reflexión. En Tebas imperaba la cordialidad subjetiva. Por esto floreció en ella singularmente la lírica, la poesía de lo subjetivo; allí nació Píndaro, el más grande poeta lírico; allí prestaron el juramento de morir los trescientos, la llamada Legión Sagrada, que formaba el núcleo del ejército tebano y pasaba por estar compuesta de jóvenes ligados por los lazos del amor.

Pronto cesó el momentáneo esfuerzo de Tebas, que recayó en su posición subalterna. Toda Grecia se manifestó entonces debilitada y descompuesta. Ningún Estado podía subsistir sin alguna suerte de relación amistosa con otros; y, sin embargo, no había ninguna autoridad que impusiera la paz y la tranquilidad entre ellos. La necesidad de un centro y la imposibilidad de constituirlo se hizo sentir igualmente dentro de las

distintas ciudades, divididas, en su mayoría, por facciones incompatibles, como en las ciudades italianas de la Edad Media. El triunfo de una facción acarreaba la proscripción de los contrarios y estos pedían auxilio entonces a los enemigos de su patria para hacer la guerra a su propia ciudad. Ya no era posible una tranquila coexistencia de los Estados, que preparaban su mutua decadencia. Grecia ya no podía encontrar la salvación en sí misma; necesitaba una autoridad. Y esta autoridad tenía que venir de fuera.

5. *La decadencia de la eticidad griega*

La segunda forma de la decadencia es la más profunda; el principio del pensamiento libre, de la interioridad del hombre, ha traído la caída. La evolución del espíritu hasta el pensamiento, hasta la idealidad de algo universal e interno, se ha realizado en Grecia. Adviértase que el espíritu griego, puesto que el espíritu es aquí objeto para sí mismo, implica que el espíritu se desarrolle por sí, se haga libre por sí; el fortalecimiento del pensamiento camina paralelo al resto del progreso.

El desarrollo del arte radica en el principio de que la individualidad intime consigo misma, de que ya no exista interés por la realidad, de que los individuos ya no pongan su interés en el Estado, sino que empiecen a perderse en sí mismos y que la realidad se convierta en idealidad. El arte trae consigo incluso la decadencia de la religión bella, al hacer patente todo lo sensible. Cuando en la materia no queda ya nada que trascienda de la idea, cuando el arte tiene vida independiente, todo lo sensible se ha hecho patente y todo interés ha huido del objeto como tal. El espíritu no puede hacer valer más que el contenido que permanece secreto y este es el superior contenido de la religión especulativa. El momento sensible, que existe en la religión bella, ha perdido su significación para el espíritu adentrado en sí mismo. Esta evolución, por la que el arte mismo alcanza la cumbre, en la cual su contenido pierde el interés, tiene lugar también en el pueblo ateniense. Platón no ha desterrado de su República el arte; se ha negado tan solo a seguir considerándolo como dios.

El mundo oriental lleva también en sí la corrupción; pero el principio oriental implica la determinación de no llevar en sí el principio que le es opuesto. No da por sí al espíritu la libertad de volverse contra sí mismo. En los Estados orientales, donde existe esta falta, esta oposición interna, no puede llegarse a una libertad moral, porque su supremo principio es la abstracción. El mundo oriental encierra, pues, corrupción, pero no un principio de la corrupción, que esté justificado en sí mismo. El principio de la belleza griega, por el contrario, encierra en sí el otro principio de la subjetividad individual, que es perturbador para este principio de la eticidad, la cual existe esencialmente como costumbre y hábito y constituye la sustancia del espíritu griego. Esta eticidad griega, con ser tan sumamente bella, amable e interesante en su manifestación, no constituye, sin embargo, la posición suprema de la conciencia espiritual. Le falta la forma infinita, aquella reflexión del pensamiento sobre sí, la liberación del momento natural, de lo sensible, momento que reside en el carácter de la belleza y de la divinidad; le falta libertarse de la inmediatez en que se halla la eticidad; le falta la aprehensión del pensamiento por sí mismo, la infinitud de la conciencia de sí mismo, por la cual lo que debe valer para mí como derecho y eticidad se confirma en mí por el testimonio de mi espíritu, y por la cual también lo bello —que es la idea aunque solo en intuición o representación sensible— se convierte además en lo verdadero, en un mundo interior, suprasensible. El espíritu no pudo permanecer más que breve tiempo en la posición de la unidad espiritual bella; la fuente del progreso ulterior y de la corrupción fue el elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión y de la interioridad.

Se encuentran en la Edad moderna hombres grandes y profundos, como, por ejemplo, Rousseau, que buscan lo mejor en el pasado. Pero esto es un error. Nos sentiremos, sin duda, atraídos eternamente por Grecia; pero no encontramos en ella la suprema satisfacción, porque a esta belleza le falta la verdad. El principio superior aparece, para el anterior e inferior, siempre como corrupción, como aquello por lo cual las leyes del mundo existente son negadas, desconocidas. Esta negación es la que quita al Estado y a los individuos su virtud.

La vida concreta de los griegos es eticidad, vida para la religión, para el Estado, sin más reflexión, sin determinaciones universales, que necesariamente se alejan en seguida de la forma concreta y se oponen a ella. La ley existe y el espíritu está en ella. Pero tan pronto como el pensamiento surge, examina las constituciones, descubre lo que es mejor y exige que lo que considera como tal sustituya a lo existente. El principio del pensamiento es perturbador para la determinación sobre la cual descansa la existencia del mundo griego. Este principio superior es de tal índole que exige conciliación; pero esta conciliación solo puede tener lugar en un punto de vista superior a la forma del espíritu griego. Mas, por otra parte, es de tal naturaleza que necesariamente brota del espíritu griego. Pues el espíritu es el objeto de los griegos y este punto de vista implica, en su evolución, que se desarrolle el pensamiento, la subjetividad. El principio del pensamiento libre, de la interioridad, es, por tanto, el que ha producido la escisión. Anteriormente las leyes y las costumbres valían sin condiciones; la individualidad humana formaba una unidad con lo universal. Era ley universal honrar a los dioses y morir por la patria, y todos cumplían el contenido universal sin más averiguación. Pero cuando el hombre se hubo adentrado en sí mismo, empezó a indagar si debía y quería someterse al contenido. El despertar de este pensamiento trajo la muerte para los dioses de Grecia y para la eticidad bella. El pensamiento aparece aquí, por lo tanto, como el principio de la decadencia, que es la decadencia de la eticidad bella; pues al saberse afirmativo, el pensamiento establece principios racionales que se hallan en relación esencial con la realidad existente y en oposición a la costumbre restrictiva.

Admiramos las obras de los griegos y ellas son nuestros modelos. No obstante, hay en su principio una limitación que no radica en este o aquel defecto de las leyes o de las pasiones, de los individuos particulares. La religión de los griegos era la religión de la belleza, o sea: estaba contaminada de momentos sensibles; su Dios es una individualidad bella. Igualmente su constitución, sus leyes, sus usos y costumbres han sido una eticidad bella; pero la manera como regían era inmediata. Ha faltado a los griegos el conocimiento de su principio, la conciencia de la subjetividad, del pensamiento, que se aprehende a sí mismo. Pero la religión bella, lo

mismo que las leyes y constituciones, son el fruto de la idealidad del pensamiento; aquella conciencia había de despertar, por lo tanto, en Grecia. Ahora bien, la individualidad que se hace libre por sí, surge de dos modos: primero, como la idea universal de lo verdadero, y segundo, como la idea particular de la subjetividad, en que están comprendidas las pasiones y el arbitrio de los individuos. Pero esta interioridad significa la corrupción del mundo griego; el pensamiento, lo universal interno, amenaza la bella religión de los griegos; las pasiones y el arbitrio de los individuos amenazan a las constituciones políticas y a las leyes; y la subjetividad, que se aprehende y se revela en todo, amenaza a la existencia inmediata toda. Así se realizan la disolución de la religión y de la democracia; esta cae por sí misma en la contradicción de que la individualidad haya de ser exaltada a la suprema cumbre para ser real y de que a la vez el pueblo mismo deba imperar como lo universal. Solo en Pericles vemos lograda esta unidad: la existencia de una cumbre suprema y el imperio del pueblo en ella. Más tarde el Estado fue sacrificado a los individuos como estos al Estado.

El más hermoso florecimiento de la vida griega solo duró unos sesenta años, desde las guerras médicas hasta la del Peloponeso, 492-431 antes de J. C. El principio de la moralidad, que surgió necesariamente, fue el comienzo de la decadencia. El principio de la libertad griega implica la necesidad de que también el pensamiento se hiciera libre; el desarrollo del pensamiento empieza a la vez que el desarrollo del arte. Antes de empezar la guerra del Peloponeso, la cultura espiritual se había desarrollado tanto que había alcanzado su posición absoluta. Primeramente los *siete sabios* habían empezado a formular proposiciones generales; sin embargo, en aquella época la sabiduría radicaba de preferencia en el conocimiento concreto. Los más antiguos *filósofos jonios* pusieron por principio lo natural. Con los *sofistas* empezó el raciocinar y el reflexionar sobre lo existente. El pensamiento, que es independiente y tiene en sí la determinación, se revela tan incompatible con la forma política de Grecia como con la religión bella; estas engendraron en su seno a su propio enemigo. El pensamiento, atreviéndose con todo, hace a todos los objetos ideales, los penetra y los pulveriza. Se revela señor de esos objetos. Pero en esta transitoriedad

todavía no se ha aprehendido a sí mismo, todavía no ha encontrado su centro.

Los *sofistas* fueron los hombres cultos de la Grecia de entonces y los propagadores de la cultura. Justamente esta movilidad y actividad que liemos visto entre los griegos, en la vida práctica y en el cultivo del arte, revelóse en aquellos en el ir y venir y aplicarse a las representaciones; de suerte que, así como las cosas sensibles son modificadas y transformadas por la actividad humana, así también el contenido del espíritu, lo mentado, lo conocido, es removido de un lado para otro y se torna objeto de la atención y esta atención se convierte en interesante por sí. El movimiento del pensamiento y el interior abandonarse al pensamiento, este juego desinteresado, conviértese ahora en el objeto mismo del interés. La ciencia del pensamiento se revela primero como un pensar formal, como el arte de mover de un lado a otro las representaciones. Los sofistas, que no son sabios ni hombres científicos, sino los maestros cultos del manejo del pensamiento, prueban lo que afirman y llenan de asombro a los griegos porque saben probarlo todo, como suele decirse. Los sofistas tenían respuesta para toda pregunta y puntos de vista generales para todos los intereses de contenido político y religioso; el ulterior desarrollo consistió en probarlo todo, en descubrir en todo un lado justificable.

En la democracia existe la peculiar necesidad de hablar ante el pueblo, de representarle algo; y esto exige que se le ponga debidamente ante los ojos el punto de vista que debe considerar como esencial. La cultura del espíritu es para ello necesaria y los griegos aprendieron esta gimnasia con sus sofistas. Pero en ellos el pensamiento era solo un pensamiento raciocinante, que aún no había encontrado en sí un punto de reposo, ni estaba atenido a nada fijo. Su esencia no ha pasado, pues, de arte dialéctico; y debe tener ante ella algo que le aparezca como un fin fijo. Este fin lo tuvo en el hombre. Una sentencia fundamental de los sofistas decía: «El hombre es la medida de todas las cosas.» Pero en esta, como en todas sus sentencias, existe la ambigüedad de que el hombre puede ser entendido como el espíritu en su profundidad y verdad o en su arbitrio e intereses particulares. El principio de los sofistas era generalmente que el hombre subjetivo constituye la medida de todas las cosas. El hombre como

individualidad particular fue para ellos el fin; y la utilidad para su existencia natural fue el punto de vista supremo. Declararon por consiguiente la arbitrariedad principio de lo justo y establecieron que lo útil al sujeto es el último fundamento de determinación. Ahora bien, esta opinión individual es totalmente contraria al espíritu griego. Pero esta cultura del pensamiento fue para el individuo el medio de imponer sus designios e intereses en el pueblo; el hábil sofista sabía presentar el objeto por este o aquel lado y las puertas quedaban abiertas de par en par a las pasiones. Esta sofística vuelve a presentarse en todas las épocas; solo que bajo distintas formas. Así también en nuestros tiempos, considera que la opinión subjetiva sobre lo justo, el sentimiento, es el fundamento de determinación.

En Sócrates, por el contrario, aparece como último fin lo universal, el pensamiento, la necesidad de que el hombre se encuentre a sí mismo como ser universal y pensante y de que conozca no lo útil a la particularidad, sino lo que es justo y bueno. Los griegos sabían lo que era ético en cada circunstancia. Pero la necesidad de que el hombre lo busque en sí y lo saque de sí, esta es la posición de Sócrates, que es quien ha proclamado la libre independencia del pensamiento en sí. Anaxágoras fue el primero que proclamó que Dios es lo absoluto; enseñaba que el pensamiento mismo es la esencia absoluta del mundo. Sócrates ha explicado luego que lo interior, lo determinado por el pensamiento, es el bien y algo absolutamente universal. Con esto surgió la libertad del pensamiento, que se aprehende a sí mismo. Sócrates trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y lo ético quedó puesta en la conciencia moral. En esto consiste la oposición entre la eticidad hasta entonces existente y la de la época subsiguiente; los primeros griegos no tenían conciencia moral. Sócrates es célebre como maestro de moral; en realidad es el descubridor de la moral. Él ha proclamado que el pensamiento es lo supremo, lo determinante. Los griegos han tenido eticidad; pero Sócrates se propuso enseñarles las virtudes, los deberes, etc., morales, que tiene el hombre. El hombre moral no es el que quiere y hace lo justo; no es el hombre inocente, sino el que tiene conciencia de su acción.

Esto produjo una ruptura con la realidad; y tal, que la conciliación de la interioridad, de la subjetividad, con lo concreto, no pudo tener lugar

todavía; solo se verificó posteriormente. Pero sí quedó proclamado entonces el principio, por el cual un mundo interior encontró su base y se separó de lo que había sido hasta entonces un mundo objetivo. Así fue cómo desde entonces los individuos pudieron hallar su satisfacción en un mundo ideal sin vincularse al Estado. Los hombres más eminentes se entregaron a este mundo ideal y se hicieron imprácticos. Surgió la ῥαθυμία[119] y el principio de que el pensamiento es quien determina lo que es justo y bueno hizo que se planteasen las cuestiones de si los dioses existen o no, y qué son y qué es la justicia, lo justo y ético, etc. Las leyes y costumbres ya no fueron consideradas justas y válidas por solo ser leyes y costumbres. Estableciose, pues, un nuevo tribunal para determinar lo que era justo; fueron arrastrados los objetos ante un tribunal interior. Entonces Platón, el discípulo de Sócrates, quiso ver desterrado de su república a Homero y Hesíodo, los creadores de las representaciones religiosas griegas, exigiendo, que lo que se debe adorar como Dios, tenga una representación superior y congruente con el pensamiento. Aunque Sócrates cumplió siempre sus deberes de ciudadano, ya no era su verdadera patria el Estado existente —con su religión—, sino el mundo del pensamiento. Habiendo atribuido a la evidencia, a la convicción, la función de determinar al hombre en sus actos, consideró al sujeto como lo decisivo frente a la patria y la costumbre e hizo de sí mismo un oráculo en el sentido griego. Decía tener en sí un δαιμονιον, un genio, que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos. Cuando Sócrates quiere hacer reflexionar a sus amigos, el coloquio es siempre negativo, esto es, los lleva a la conciencia de que no saben qué sea lo justo. El principio de Sócrates resulta revolucionario frente al Estado ateniense, pues lo peculiar de este Estado es que la costumbre constituye la forma de su existencia, o lo que es lo mismo, que el pensamiento es inseparable de la vida real. El destino de Sócrates refleja la lucha del pensamiento consigo mismo. Según Aristóteles, fundó Sócrates la virtud en el saber, pero pasando por alto el hábito. Tenía para sí la justificación del pensamiento; aquel demonio le ordenaba obrar así. Era esta una divinidad distinta de las anteriores.

En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la

conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí y por sí; y este principio de la inferioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del Estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Mas, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley del Estado y minaba el Estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En este gran sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates la suma justicia. Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido. Nuestra organización política es totalmente distinta de la del pueblo ateniense; por eso puede permanecer indiferente por completo ante la vida interior e incluso ante la religión.

Más tarde el pueblo ateniense se arrepintió de su sentencia; y así, en efecto, debía suceder. Hubo en esto algo sumamente trágico: que los atenienses llegaron necesariamente a sentir que aquello precisamente por lo cual condenaron a Sócrates había penetrado en su pecho. Este sentimiento les llevó a condenar a los acusadores de Sócrates, declarando a este inocente. Comprendieron con evidencia que ellos mismos eran tan culpables o tan inocentes como Sócrates, puesto que el principio de este tenía fuertes raíces en ellos mismos y se había convertido ya en su propio principio, a saber, el principio de la subjetividad. Este principio es en su forma más profunda y más justificada, según vemos, el fundamento de la desgracia del pueblo griego. Lo decisivo de la voluntad queda puesto, como el demonio de Sócrates, en la interior subjetividad como tal. No hemos de indicar las otras formas que ha tomado este principio de la individualidad.

Todavía no adoptó la forma absolutamente justificativa y surgió bajo las de la codicia, el egoísmo, etc. Pero se reveló en Atenas y Esparta en modos distintos; en Atenas como frivolidad pública, en Esparta como corrupción privada.

En Atenas desarrollóse más y más el principio superior, que era la decadencia de la vida sustancial del Estado ateniense; el espíritu había tomado la propensión a satisfacerse a sí mismo, a reflexionar. El espíritu de Atenas se muestra magnífico aun en esta decadencia, porque se revela como el espíritu libre y liberal, que presenta sus momentos en su pura peculiaridad, en la figura que tienen. Encantadora y jovial aun en lo trágico es la vivacidad y la ligereza con que los atenienses acompañan su eticidad hasta el sepulcro. Reconocemos el superior interés de la nueva cultura en el hecho de que el pueblo se divirtiese con sus propias locuras y hallase gran placer en las comedias de Aristófanes, cuyo contenido es la burla más amarga, ostentando, a la vez, el sello del más desenfrenado regocijo.

En Esparta penetra la misma corrupción, que consiste en que el sujeto trata de prevalecer por sí sobre la vida moral general; pero aquí se nos manifiesta meramente en el aspecto aislado de la subjetividad particular, de la corrupción como tal, de la desnuda inmoralidad, del vulgar egoísmo, codicia y venalidad. Todas estas pasiones se desatan en Esparta, y particularmente en las personas de sus generales; quienes, lejos de la patria las más veces, tienen la ocasión de conseguir ventajas a costa del propio Estado y de aquellos en ayuda de los cuales eran enviados.

El pensamiento trae consigo tanto la ruptura con la realidad como la paz en su idealidad. El corazón del mundo necesita romperse antes de que su vida superior se revele plenamente. La conciliación existe al principio solo en el pensamiento abstracto; así la ha comprendido Sócrates. Mas luego había de verificarse también en el espíritu.

6. *El Imperio de Alejandro Magno*

La subjetividad interior, que Sócrates había proclamado, apareció en el mundo exterior, como algo real y verdadero, en una individualidad política

que llegó a dominar sobre toda Grecia.

La sentimentalidad de los tebanos no era, como hemos visto, apta para dominar sobre Grecia. Tebas no pudo sostener largo tiempo el papel de sojuzgadora de Esparta y se agotó, al cabo, en la guerra con los focenses. Los espartanos y los focenses habían sido condenados a pagar considerables multas; aquellos por haber asaltado la acrópolis de Tebas, y estos por haber cultivado unos campos consagrados a Apolo Délfico. Pero ambos Estados rehusaron el pago; el tribunal anfictiónico no tenía mucha más autoridad que la antigua Dieta germánica, a la cual los príncipes alemanes obedecían mientras querían. Los focenses, que debían ser castigados por los tebanos, consiguieron un poder momentáneo mediante una singular violencia, la profanación y saqueo del templo de Delfos. Este hecho completó la decadencia de Grecia. El sacrilegio de los focenses fue la pública negativa de la obediencia al oráculo; y la voluntad humana apareció decidiendo en lugar del oráculo. La piadosa obediencia desapareció; una decisión externa hubo de reemplazar a la interna y divina. El santuario estaba profanado, y el dios, por decirlo así, asesinado; el último sostén de la unidad quedaba así aniquilado; la veneración por lo que había sido siempre en Grecia, por decirlo así, la voluntad decisiva, el principio monárquico, había desaparecido; el oráculo estaba escarnecido y hollado. La voluntad, no protegida ya en la idea, hubo de buscar protección de un modo real; un rey extranjero y efectivo hubo de decidir con su voluntad.

Este tránsito manifiesta, por tanto, su naturaleza del modo más ingenuo, en cuanto que otra voluntad decisiva, una monarquía real y poderosa, aparece en lugar del abatido oráculo. El rey extranjero Filipo de Macedonia asumió la venganza de la ofensa inferida al oráculo y ocupó el lugar de este, haciéndose dueño de Grecia. Filipo sometió a los Estados helénicos y despertó en ellos la conciencia de que su independencia había terminado, de que ya no podían mantenerse independientes. La dureza, la violencia, la falacidad política, toda esa odiosidad que se ha reprochado tan frecuentemente a Filipo no recae ya sobre el joven Alejandro. Este no necesitó hacerse culpable de estas cosas; en cambio tuvo los medios para llevar a cabo los planes de su padre, que había tenido que procurarse esos medios por mezquinas tretas políticas, poniendo así un instrumento perfecto

en la mano de su hijo. Alejandro no necesitó ocuparse en crear un ejército; se encontró con el ejército hecho. Así como le bastó subir sobre «Bucéfalo» para refrenarle y hacerle dócil a su voluntad, del mismo modo se encontró con aquella falange macedónica, aquella rígida y ordenada masa de hierro, cuyo poderoso efecto ya se había dejado sentir bajo Filipo, que la había copiado de Epaminondas.

Por otra parte, Alejandro tuvo por maestro a Aristóteles, el pensador más profundo y enciclopédico de la Antigüedad, el pensador más profundo de todos los pensadores, incluyendo acaso también los de la Edad Moderna. Él condujo a Alejandro —y esto es histórico— a través de la más profunda metafísica, que muchos actuales profesores de metafísica no pueden entender. Así Alejandro, espíritu genial, fue también interiormente libre; su ánimo se elevó al elemento del pensamiento; su naturaleza quedó perfectamente purificada y libertada de los otros vínculos de la opinión, de la rudeza, de las vacuas representaciones. Sin prejuicios pudo dejar obrar a su genio. Aristóteles no menoscabó la espontaneidad de esta gran naturaleza; pero le imprimió la profunda conciencia de lo verdadero y formó con el espíritu genial de su discípulo un espíritu plástico, semejante a una esfera flotando libremente en el éter. Alejandro siguió en relación con su maestro durante sus expediciones militares. Pirrón, el fundador de la escuela escéptica, estuvo con él en Asia. Aristóteles compuso para Alejandro un tratado de la monarquía, según Plutarco refiere. Una doctrina de este libro parece haber sido la de que el monarca debía conducirse con los griegos ἡγεμονικῶς[120] y con los bárbaros δεσποτικῶς[121]. Una vez Alejandro, disgustado porque Aristóteles hubiera publicado lo que habían tratado entre ambos, reconvino a su maestro; este respondió entonces que su libro tanto era conocido como desconocido. Alejandro era tan digno de Aristóteles como este de su discípulo. Platón no educó a ningún estadista, pero Aristóteles hizo un verdadero rey, que imperó ἡγεμονικῶς sobre su ejército y sobre toda la Grecia.

Así educado Alejandro, a los veinte años de edad, se puso a la cabeza de los helenos para conducir la Grecia al Asia. Este segundo Aquiles reúne de nuevo la Grecia en una empresa común. Cierra la vida griega, como Aquiles la empezara. Concentrando en sí el poder de Grecia, se volvió hacia

el exterior y difundió por Asia la cultura griega. Juntó al país, maduro ya en todas las técnicas, pero ya sin realidad, bajo nuevas banderas, conteniendo en el interior la excitación todavía existente, para orientarla en seguida hacia la comarca madre, hacia el Oriente. Su fin era castigar las antiguas iniquidades, vengar a Grecia de cuanto Asia le había hecho durante largo tiempo y decidir la antigua discordia y lucha entre el Oriente y el Occidente. Por un lado, hizo pagar a Oriente el mal que Grecia había sufrido por su culpa; por otro, le devolvió mil veces el bien que representó para Grecia el recibir de Asia los orígenes de la cultura. Alejandro difundió la madurez y elevación de la cultura sobre el Oriente, imprimiendo en el Asia, por él ocupada, el sello, digámoslo así, de un país helénico.

Esta fue su grande e inmortal hazaña, la obra de la más bella individualidad. Alejandro ha sido el más bello héroe individual. Él fue causa de que el mundo griego se difundiera por todo el Asia. La expedición de Alejandro al Asia fue también un viaje de exploración. Alejandro fue el primero que abrió a los europeos el mundo oriental, llegando hasta países como la Bactriana, la Sogdiana y la India septentrional, que desde entonces apenas si han vuelto a ser hollados por plantas europeas. La manera de llevar a cabo la expedición, así como el genio militar en el orden de las batallas, en la táctica en general, quedarán para siempre como un objeto de la admiración universal. Alejandro era grande como general en las batallas, sabio en las marchas y órdenes, y el más valiente soldado en el tumulto de la lucha. La grandeza y el interés de su obra estaba en proporción con su genio, con su peculiar individualidad juvenil, individualidad que no hemos vuelto a ver con tal belleza al frente de una empresa análoga. Pues en él no solo se hallaban reunidos el genio estratégico, el mayor denuedo y la máxima valentía, sino que todas estas cualidades estaban realizadas por una bella humanidad e individualidad. En él vemos una vez más en equilibrio el interés del individuo y el del Estado. La obra de Alejandro era tan necesaria como solo posible por una individualidad semejante. Alejandro tenía diecinueve años cuando subió al trono; los jefes de sus tropas eran hombres viejos, de cincuenta y sesenta años, experimentados en el arte de la guerra y que mandaban un ejército probado muchas veces. No era una pequeñez el conseguir que esta desproporción fuese echada en olvido. Aunque sus

generales le servían con adhesión, eran, sin embargo, los antiguos servidores de su padre, hombres hechos, para quienes lo existente era lo supremo. Esto hacía la posición de Alejandro difícil; pues, envidiosos de su juventud y grandeza, sentíanse los generales humillados por sus éxitos y estaban rencorosos porque llevaba a cabo hazañas mayores que las de ellos. Estos generales se consideraban completos y consideraban como definitivos los sucesos que habían acontecido. Cuando, pues, de la envidia pasó alguno al ciego furor del arrebato, como Clitos en Bactriana, hubo de encontrar en Alejandro gran viveza en la repulsa —una repulsa que, aunque merecida, en suma, fue, sin embargo, desgraciada—. No obstante, Alejandro era respetuoso con Jos antiguos generales de su padre y dulce con sus amigos. Era envidiado Alejandro por sus hazañas; sin embargo, permanecía frente a su ejército, digno como príncipe y como general; lo mismo que Pericles frente a los atenienses. Como este, también Alejandro, teniendo a la vista nuevas empresas, hubo de hablar a sus soldados, a los cuales no dominaba atizando sus pasiones y corrupción, como César a los romanos. Intachables eran los guerreros, intachable el general. Incluso con las mujeres fue muy distinto de César. Era grande en sus planes; la sola fundación de Alejandría acredita el genio soberano, que tuvo el rasgo de fundar esta ciudad, que ha seguido siendo grande a través de los siglos. Era grande asimismo en la disposición de sus batallas. Pudo dedicar diez años a su obra. Su muerte, en Babilonia, a los treinta y tres años de su vida, sigue siendo todavía un bello espectáculo de grandeza y la prueba de cuál era su verdadera relación con el ejército. Incorporado sobre su lecho de muerte, se despidió de los soldados con plena conciencia de su dignidad.

Alejandro tuvo la dicha de morir a tiempo. Puede llamarse a esto una dicha; pero es más bien una necesidad. Una muerte prematura tenía que ser la suya, a fin de seguir siendo para la posteridad el joven glorioso. Así como Aquiles inicia el mundo griego, como ya hemos indicado, así Alejandro lo cierra; y ambos jóvenes no solo nos dan el más bello espectáculo por sí mismos, sino que nos proporcionan al mismo tiempo una cabal y perfecta imagen de la esencia griega. Alejandro no murió prematuramente, pues su obra había llegado a su plena perfección. Consumó su obra y acabó su imagen, dejando con ella al mundo uno de los

más grandes y bellos espectáculos, que solo empañar podemos con nuestras pobres reflexiones. En nada acrecentaría la gran figura histórica de Alejandro el querer medirlo con un patrón moderno (el de la virtud o el de la moralidad), como hacen los modernos filisteos entre los historiadores. Alejandro ha dejado en nosotros una grandiosa y rotunda imagen de su individualidad, harto frecuentemente empañada por mezquinas reflexiones. No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto. Es bastante decir de él que fue el representante de Grecia, ayudando a este pueblo a vivir una última y digna existencia en el mundo. Y si se adujera, para aminorar su mérito, que no tuvo sucesor ni fundó dinastía, responderemos que su dinastía son los reinos griegos que se formaron en Asia después de su muerte.

La extensión del imperio de Alejandro coincide aproximadamente con lo que hoy constituye el imperio turco. En Bactriana tomó por esposa a Roxana, la mujer más hermosa de Asia, natural de la Sogdiana, país donde el nombre de los turcos tuvo su primer asiento. Cabría decir, por tanto, que el pueblo del marido tuvo primero en su posesión el país dominado ahora por el pueblo de la mujer. Si tuviésemos de las hazañas de Alejandro historiadores como Herodoto, poseeríamos muchas noticias sobre la relación entre estos pueblos y los posteriores hunos, etc.

El imperio de Alejandro no desapareció después de su muerte. Su esposa Roxana fue muerta con su hijo, nacido después de la muerte de Alejandro; de manera que no hubo una dinastía. La gloria de Alejandro fue justamente la de la individualidad griega. Pudo fundar un imperio griego, pero no una dominación familiar, porque fue justamente una individualidad perfecta. Aún no había llegado el tiempo de una dominación familiar, ni tampoco el de la fundación de un solo imperio universal. Esta obra se hallaba reservada para los romanos.

Alejandro proporcionó al nombre griego una enorme expansión. Durante dos años hizo campañas en la Bactriana, desde donde entró en contacto con los masagetas y los escitas. Allí surgió el reino grecobactriano, que subsistió dos siglos. Desde allí los griegos entraron en relación con la

India e incluso con la China. La dominación griega se extendió sobre la India septentrional; y se cita a Sandrokottus (Chandragupta) como el primero que se libertó de ella. El mismo nombre se encuentra entre los indios; pero no se puede confiar en estos datos, por las razones que ya han sido indicadas. Otros reinos griegos surgieron en Asia Menor, en Armenia, en Siria y en Babilonia. Pero entre los reinos de los sucesores de Alejandro, Egipto singularmente fue un gran centro de ciencia y arte. Una tiran cantidad de obras arquitectónicas corresponde a la época de los Ptolomeos, como se ha descubierto por las inscripciones descifradas. Alejandría se convirtió en el centro principal del comercio y fue el nexo de unión entre las costumbres y tradiciones orientales y la cultura occidental. Además de estos florecieron el reino macedonio, el tracio, hasta más allá del Danubio, un reino ilirio y el Epiro, bajo la soberanía de príncipes griegos.

Alejandro fue también extraordinariamente afecto a las ciencias y es celebrado como el más liberal favorecedor de las artes, inmediatamente después de Pericles. Meyer[122] dice en su *Historia de las artes* que Alejandro debe la eterna perduración de su memoria no menos a su inteligente amor al arte que a sus conquistas.

7. *La decadencia de Grecia*

La muerte de Alejandro inicia el tercer periodo del mundo griego. Una eticidad sin libertad particular había sido el principio de la época anterior; Platón lo ha expuesto en su *República* en total abstracción y con gran consecuencia. Platón quería ver abolidas la propiedad y la familia, porque estas exigen una individualidad en sí cerrada y, por tanto, constituyen un obstáculo para la eticidad sustancial, que era el primitivo principio griego. Lo que Platón expone no son, pues, cosas tomadas del aire, sino la naturaleza real de la eticidad griega. Pero después de la muerte de Alejandro prevalece la particularidad desarrollada, que se nos presenta en las pasiones de que sufren todos los Estados. Este tercer periodo de la historia del mundo helénico abarca el amplio desarrollo de las desdichas de Grecia y nos interesa menos. Los antiguos generales de Alejandro,

convertidos ahora en reyes independientes, sostuvieron largas guerras entre sí y casi todos conocieron las más opuestas revoluciones del destino. La vida de Demetrio Poliorcetes es singularmente significativa y destacada en este sentido.

En la misma Grecia, la representación interna y la relación con el exterior siguieron iguales en conjunto. Los pequeños Estados griegos no habían cambiado de vida; reducidos por Filipo y Alejandro a la conciencia de su debilidad, prolongaban una vida aparente y se ufanaban de una falsa independencia. No pudiendo tener el sentimiento de sí mismos que da la independencia, aparecieron al frente de los Estados unos políticos diplomáticos, unos oradores que ya no eran a la vez generales, como Pericles. Atenas se mantuvo bastante libre de la política; también se contaminó menos que las demás ciudades con la creciente rudeza, corrupción y pasiones que reinaban en los demás lugares haciéndoles despreciables. Los países griegos entraron en variada relación con los reyes de los distintos reinos griegos de Oriente, los cuales aspiraban a la posesión del dominio sobre los Estados griegos y en parte a su favor, singularmente al de Atenas; pues Atenas seguía siendo imponente, si no por su poder, al menos por ser el centro de las bellas artes y de las ciencias, en particular de la filosofía y de la elocuencia. Los reyes sirios y egipcios consideraban como un honor hacer a Atenas grandes presentes de trigo y otras útiles provisiones. Los reyes respetaban las organizaciones republicanas y tenían a lo sumo guarniciones en las ciudades, con cuya conservación creían honrarse a sí mismos. Buscaban como un honor el estar en honor entre los griegos. Ponían también su principal gloria en hacer y conservar independientes las ciudades y Estados griegos. Su intención política, al hacer esto, era mantenerlos en su impotencia e impedir su unión. La liberación de Grecia se había convertido en lema general, por decirlo así; y se consideraba como una alta gloria el ser llamado libertador de Grecia. Pero lo que los reyes perseguían con esto era que ningún Estado griego originario llegase a tener un poder mayor. Querían mantener todas las ciudades griegas divididas y pulverizadas en una multitud de Estados sin importancia. Finalmente, Roma apareció en Grecia y entonces el principio griego sucumbió ante el romano.

Hemos visto cómo la personalidad subjetiva llega a tener una alta importancia en la esfera del principio griego. Pero en la época del florecimiento de Grecia el interés primordial radicaba en los Estados; los individuos se distinguían porque trabajaban para el Estado. Pero esta distinción hubo de engendrar envidias en la democracia. Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término y en el que el sujeto encuentra su bien y su mal. Esta individualidad singularizada solo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió muy bien y por eso quiso excluir de su república la libre subjetividad. Pero esta personalidad consciente de sí misma contiene el germen y principio para el espíritu de la libertad superior, principio que debía aparecer en la historia universal. Así, pues, como las personalidades particulares de los individuos se emanciparon —cosa que no pudo soportar la vida griega—, así también las peculiaridades particulares de los Estados griegos se revolvieron unas contra otras, destruyendo el conjunto. Estas peculiaridades de los Estados sugieren la comparación con la diversidad de los bellos dioses, cada uno de los cuales tiene su carácter particular y su existencia particular, pero de tal suerte que esta particularidad no menoscaba la común divinidad. Pero cuando desaparece la relación espiritual que los liga, cuando la divinidad se debilita y huye de los Estados, queda roto el lazo común y solo resta entonces la seca y odiosa particularidad, que se interesa obstinada y tercamente en sí misma, que se aísla desdeñosamente y se encuentra por lo mismo en dependencia y conflicto con los demás. Esta situación se prolonga penosamente hasta el año 146 antes de J. C. Lo que vemos en esta época es una triste situación, puramente diplomática, una infinita maraña de los más variados intereses extranjeros. Solo un tejido enteramente artificial, cuyos hilos se recombinan continuamente de nuevo, podía conservar el Estado. Añádense las individualidades particulares, que desgarran ahora el Estado con sus particulares intereses y pasiones y forman partidos, cada uno de los cuales trata de darse importancia en el exterior, mendigando el favor de los reyes y sacrificando el Estado a sus intereses. Lo mismo les sucede a las alianzas que se conciertan, acuciados los pueblos por el sentimiento de

la debilidad y de la miseria. Surge la liga de los etolios, puro bandidaje; los etolios como pueblo de bandoleros hicieron su razón de Estado de la injusticia, de la violencia, del engaño y del atropello de otros pueblos. Los beodos, cuya subjetividad ya hemos observado, no sobrevivieron a la extinción del esplendor tebano; cayeron en el libertinaje, la indolencia y el vulgar apetito del grosero placer sensible. Los espartanos, dominados por ignominiosos tiranos y odiosas pasiones, buscaron en provecho propio alianzas con Persia y Egipto y se hicieron dependientes de los reyes macedónicos. La única excepción fue, en su origen, la Liga aquea, que se distinguió por el fin de la alianza (la expulsión de los tiranos), por su probidad y su sentido de la comunidad. Pero también ella hubo de acogerse a la más enmarañada política; Empezó manteniéndose recta y digna, hasta que también ella sucumbió a la ruindad de sus directores, que encontraron apoyo en Roma.

Interesantes en estos tiempos de disolución son las grandes *individualidades* aisladas, que se destacan consagrándose con noble espíritu a su patria, en medio de la universal corrupción. Pero ya no están en consonancia con las necesidades del Estado, como Milciades, Temístocles, Cimón, Alejandro; precisamente porque el Estado se halla ahora deshecho. Solo pudieron ofrecer resistencia al mal, pero sin conseguir establecer una situación firme y sana. Resultan, por ende, caracteres trágicos, que no logran extirpar el mal, a pesar de su genio y de la más esforzada actividad; y sucumben en la lucha, sin haber tenido la satisfacción de devolver a la patria la tranquilidad, el orden y la libertad. Y ni siquiera tienen el consuelo de haber permanecido puros en su caída. Pues las circunstancias les forzaban a recurrir a injustos medios. Lo que hacían era moralmente necesario y a la vez criminal contra el Estado y punible. Se trata de una situación como la que Livio señala en el prólogo a su *Historia de Roma*, diciendo: «en nuestros tiempos no podemos soportar ni nuestros vicios ni los remedios que los curarían»[123]. Esto es perfectamente aplicable a los últimos griegos, que acometieron una empresa, tan ineludible, gloriosa y noble, como condenada al fracaso. Plutarco nos pinta a estos hombres. Cabe menospreciar a Plutarco, siguiendo la moderna erudición hipercrítica; pero Plutarco es un autor sumamente interesante que nos da una visión superior

de la vida. Sus caracteres están trazados con espíritu y sentido y esboza un cuadro de aquellos tiempos sumamente característico, porque da una representación de la importancia de los individuos. Acaya y Esparta le ofrecieron dichas figuras. Esparta tuvo a Agis y a Cleómenes, que lucharon contra los viles éforos, apegados a minucias externas, y trataron de resistir al mal general, pero sin suerte, porque hubieron de crearse enemigos tanto en el exterior como en el interior. La Liga aquea tuvo a Arato y a Filopemen.

También Polibio nos informa sobre estas circunstancias; pero solo refiere la vida política de la época, que es menos interesante. Plutarco y Polibio eran antes una lectura favorita. Si nos representamos a Grecia tal como Polibio la describe, vemos que una individualidad noble no podía sino desesperar de aquella situación y refugiarse en la filosofía; o si actuaba, morir. De todo esto resulta claramente que semejante estado de disolución exigía un poder que castigase lo antiguo y revelase su impotencia. Solo de un modo violento se puede proceder contra estas egoístas particularidades, contra la sujeción a estas limitaciones. Un ciego destino, un poder exterior, hace frente a estas pasiones y disolución, que trastruecan lo bueno y lo malo; y desbarata lamentablemente el deshonroso estado. Pues la salvación, el mejoramiento y el consuelo son imposibles. El destino interviene duramente; y este destino destructor es Roma. El tercer periodo de la historia griega encierra, por consiguiente, el contacto con el pueblo que había de llenar la historia universal después de los griegos. El lema de este contacto fue también la liberación de Grecia. Después que Perseo, el último rey macedónico, hubo sido vencido por los romanos, en el año 168 antes de J. C., y figurado en el triunfo en Roma, la Liga aquea fue atacada y aniquilada. Por último, Corinto fue destruida en el año 146 antes de J. C. Este hecho señala el fin de la historia griega.

TERCERA PARTE
EL MUNDO ROMANO

SINOPSIS

Napoleón dijo una vez, ante Goethe, que en las tragedias de nuestro tiempo la política ha sustituido al destino de las tragedias antiguas. Con el mundo romano la política entra de hecho, como destino universal y abstracto, en la historia universal. El fin y el poder del Estado es algo irresistible, a que todas las particularidades han de someterse. La obra del imperio romano es esta política, como poder que encadena a todos los individuos éticos. Roma ha recogido, paralizado y extinguido en su panteón la individualidad de todos los dioses, de todos los grandes espíritus; ha roto el corazón del mundo. La diferencia entre el principio romano y el persa consiste en que aquel sofoca toda vida, mientras que este la había dejado subsistir en su plenitud. El fin del Estado consiste ahora en que los individuos se sacrifiquen en su vida moral, y esto sume al inundo en el duelo; lo natural ha caído en la desgracia. Mas para que e1 espíritu libre se desarrollase era precisa esta desgracia. En el mundo griego vemos el reino de la belleza, de la eticidad inocente. Pero esta eticidad bella no ha llegado todavía al fondo del espíritu. El principio griego nos muestra la espiritualidad en su alegría, en su serenidad, en su goce; el espíritu no se ha retraído todavía en la abstracción, está adherido todavía al elemento natural, a la particularidad de los individuos, por lo cual las virtudes de los propios individuos resultan obras de arte éticas. La personalidad abstracta y universal no existía aún; pues el espíritu necesitaba darse primero esta forma de la universalidad abstracta, que ha ejercido tan dura disciplina sobre los hombres.

El internarse del espíritu dentro de sí mismo es, a la vez, el nacimiento de la antítesis. La antítesis tiene por primer término lo universal, en que el

individuo se pierde y obtiene permiso para ser señor por sí, bajo la condición de obedecer al Estado abstracto. El sujeto abstracto y fijo es, por tanto, el segundo término, que se halla frente a lo universal abstracto. El derecho estricto de la personalidad se halla, pues, expresado también en esta antítesis. En Roma es donde encontramos ahora esta libre universalidad, esta libertad abstracta, que pone el Estado abstracto, la política y el poder por encima de la individualidad concreta, que queda enteramente subordinada; y que, por otro lado, crea, frente a esta universalidad, la personalidad —la libertad del yo en sí— que debe distinguirse de la individualidad. La personalidad constituye la determinación fundamental del derecho; surge a la existencia, principalmente en la propiedad; pero es indiferente a las determinaciones concretas del espíritu vivo, a las cuales se refiere la individualidad. Estos dos momentos, que forman a Roma: la universalidad política por sí y la libertad abstracta del individuo en sí mismo, están comprendidos, primero, en la forma de la interioridad misma. Esta interioridad, este retraerse en sí mismo, que hemos visto ser la perdición del espíritu griego, se convierte aquí en el terreno sobre el cual brota una nueva fase de la historia universal. En la consideración del mundo romano no se trata de una vida espiritual concreta y rica en sí; lo concreto en esta universalidad es solamente la dominación prosaica práctica. Esta es el fin que se persigue, con una dureza falta de espíritu y de corazón, que al cabo solo hace prevalecer esa abstracción de la universalidad. No encontramos aquí una vida libre, capaz de gozarse en lo teórico, sino solo una vida sin vida, que se conserva prácticamente.

En Grecia la democracia era la determinación fundamental de la vida política, como en Oriente el despotismo. Aquí, en Roma, lo es la aristocracia, una aristocracia rígida, que está frente al pueblo. También en Grecia la democracia se dividió; pero fue en forma de facciones. En Roma son los principios quienes mantienen dividido al todo; hállanse hostilmente enfrontados y luchan entre sí: primero, la aristocracia con los reyes; luego, la plebe con la aristocracia, hasta que la democracia obtiene la supremacía y solo entonces aparecen las facciones, de las cuales surgió aquella posterior aristocracia de grandes individuos que dominó al mundo. Este dualismo es lo que constituye la esencia íntima de Roma.

La erudición ha considerado la historia romana desde muchos puntos de vista; ha expuesto muy diversas y encontradas opiniones. Esto sucede, principalmente, en la más antigua historia romana, que ha sido estudiada por tres clases de eruditos: los historiadores, los filólogos y los juristas. Los historiadores se atienen a los grandes rasgos y consideran la historia como tal; de suerte que es en ellos donde mejor nos orientamos, pues refieren hechos decisivos. Los filólogos, en cambio, dan menos valor a las tradiciones generales, fijándose más en los detalles, que pueden combinarse de variadas maneras. Estas combinaciones valen primero como hipótesis históricas y, poco después, como hechos probados. En grado no menor que los filólogos, los juristas han tomado ocasión del derecho romano para investigar y mezclar con hipótesis los menores detalles. El resultado ha sido declarar fabulosa, de un cabo a otro, la más antigua historia romana, con lo cual esta esfera ha caído por completo en manos de la erudición, que siempre se extiende por donde hay menos que recoger. Por eso es difícil en nuestro tiempo hablar de los romanos en su primer periodo; pues no hay noticia que no esté puesta en duda, ni desplazada por secas hipótesis. Con respecto a los griegos es corriente creer que su poesía y sus mitos expresan profundas verdades históricas; en cambio, a los romanos se les obliga a la fuerza a tener mitos e intuiciones poéticas, considerando que todo lo que hasta aquí era admitido como prosaico e histórico tiene por base epopeyas.

Nuestras consideraciones se dirigirán: primero, a los elementos del Estado romano; luego, a su historia, y, en tercer lugar, al cristianismo, como decadencia del Estado romano.

Capítulo 1
LOS ELEMENTOS DEL ESPÍRITU ROMANO

1. *Los elementos naturales*

La historia universal avanza con Roma hacia Occidente, pero permaneciendo al sur de los Alpes. Solo posteriormente marcha hacia el Norte. El mar Mediterráneo sigue conservando su importancia. Roma no está enteramente junto al mar y pertenece más bien al continente; pero su base continental no es tan firme como la de otras ciudades. Está a la orilla de un río, pero este ya no es el elemento cálido y fecundante de los países orientales, sino que se halla en viva unión con el mar. La tierra firme es estrecha y empuja a los habitantes hacia el exterior. Sin embargo, Roma no se ha formado solo por el mar, como Tiro y Cartago, sino que tiene su firme base en la tierra. Roma ha tomado su origen en un punto determinado; el centro político es aquí lo primero. Y si se quiere designar a Italia como centro del mundo romano, hay que decir entonces que Roma es el centro del centro.

Esta tierra de Italia es una península, como Grecia, pero no se presenta tan quebrada como esta. Sin embargo, tampoco muestra una unidad de naturaleza como la del valle del Nilo. La Italia septentrional, cuenca formada por el Po, es muy distinta de la península propiamente dicha. Napoleón, en sus *Memorias*, estudia la cuestión de cuál sería la ciudad más apropiada para capital, si Italia fuese independiente y constituyese un todo. Roma, Venecia, Milán pueden aspirar a ello; mas se descubre en seguida que ninguna de estas ciudades constituiría un centro natural. Venecia

alcanza solo a la Italia septentrional, pero no al Sur. Roma podría ser un centro para la Italia central y meridional; pero solo artificial y violentamente lo sería para los países que le estuvieran sometidos en la Italia septentrional. El Estado romano descansa geográfica e históricamente sobre el momento de la violencia.

La unidad que recibió Italia de los romanos fue, pues, semejante a la que por ejemplo Macedonia dio a Grecia al dominarla. Pero Italia carecía de aquella compenetración espiritual que Grecia poseía por igualdad de su cultura. Italia estaba habitada por pueblos muy diversos. Niebuhr ha antepuesto a su Historia romana una disertación muy erudita sobre los pueblos de Italia, pero de ella no se deduce ninguna conexión de estos pueblos con la historia romana. En general, la Historia de Niebuhr debe considerarse como una crítica de la historia romana, pues se compone de una serie de disertaciones que no forman una unidad histórica.

Puede decirse en cierto sentido que el imperio romano no ha salido de ningún país; el centro de que surgió es un ángulo en donde coincidían tres territorios distintos: el de los latinos, el de los sabinos y el de los etruscos. No se ha formado Roma de una antigua raza, unida por los lazos naturales y un régimen patriarcal, raza cuyo origen se remontara a antiguos tiempos (como ha ocurrido, por ejemplo, con los persas, que han dominado también sobre un gran imperio), sino que desde su comienzo fue algo ficticio, violento, nada espontáneo y primitivo. El origen de este Estado no es una familia, ni una alianza para la vida pacífica, sino una cuadrilla de bandidos que se unieron para fines de violencia. Se puede, si se quiere, rememorar algún nombre antiguo que sirva de base; cabe fantasear sobre Eneas y Numitor; la conciencia de los mismos romanos y lo propiamente histórico nos dicen que unos cuantos bandidos y pastores ladrones formaron aquí una cuadrilla y se pusieron frente a todos los vecinos. Cuéntase que los descendientes de los troyanos, conducidos por Eneas a Italia, fueron los fundadores de Roma. Esta antigua relación con Troya se convirtió en creencia muy general de la tradición; y más tarde fue una verdadera manía de los italianos. Según Livio, su patria era una colonia de Antenor, y hay antiguas crónicas que afirman incluso que los alemanes descienden de los troyanos; pero espiritualmente descendemos en línea recta de los griegos.

Existen en Italia, Francia y Alemania misma (Xante) ciudades que refieren su origen o nombre a los troyanos fugitivos. Livio habla de las antiguas tribus de Roma, los ramnenses, titienses y luceres. Considerarlas como distintas naciones y sostener que son propiamente los elementos de que Roma se formó —opinión que en los tiempos modernos ha sido con mucha frecuencia sustentada— es tirar por la borda todo lo que nos ha sido transmitido por la historia. Todos los historiadores concuerdan en que desde muy pronto unos pastores, mandados por jefes, habían merodeado por las colinas de Roma; la primera colectividad romana se habría constituido como un Estado de bandidos, y los dispersos habitantes del contorno se habrían ido reuniendo con trabajo en vida común. Livio convierte su conducta en un bandidaje moral, al decir que se limitaban a robar su botín a otros ladrones.

Se refieren también detalles de todas estas circunstancias. Aquellos pastores ladrones acogían a cuantos querían unirse con ellos (Livio los llama *calluvies*); la población de la nueva ciudad se formó de los tres territorios entre los cuales estaba Roma. Los historiadores indican que este lugar, sobre una colina, a la orilla de un río, estaba muy bien escogido y era muy apropiado para asilo. La erección de este asilo atrajo a toda clase de gentes, libertos y criminales, a quienes los vecinos rehusaban incluso el matrimonio. La falta de mujeres en el nuevo Estado y la negativa de los Estados vecinos a autorizar matrimonios con él son hechos históricos que lo caracterizan como una cuadrilla de ladrones, con la cual los demás Estados no querían tener comunidad. También rehusaron las invitaciones de los romanos a las fiestas religiosas, y solamente los sabinos, sencillo pueblo de agricultores, entre los cuales reinaba una *tristis atque tetrica superstitio*, como Livio dice, asistieron a ellas, parte por superstición, parte por miedo. El rapto de las sabinas es, por tanto, un hecho histórico universalmente aceptado. Una fiesta religiosa hubo de darles pretexto para el rapto. Ya esto solo caracteriza a los romanos. La religión es usada por ellos como un medio para el fin del joven Estado. Otro modo de expansión consistió en traer a Roma a los habitantes de las ciudades vecinas y conquistadas. Más tarde otros extranjeros vinieron espontáneamente a Roma, como la después tan célebre familia de los Claudios, con toda su clientela. El corintio

Demarato, oriundo de una ilustre familia, se estableció en Etruria, pero fue poco respetado, como proscripto y extranjero que era. Su hijo Lúcumo no pudo soportar más tiempo esta ignominia y se dirigió a Roma, dice Livio, donde existía un pueblo nuevo y una *repentina atque ex virtute nobilitas*. Lúcumo alcanzó en seguida en Roma tal consideración, que llegó más tarde a ser rey.

2. *La eticidad*

Esta fundación del Estado debe considerarse como la base esencial de la peculiaridad de Roma; implica inmediatamente la más dura disciplina y el sacrificio al fin de la asociación. Un Estado que se ha formado a sí mismo y se basa en la violencia necesita sostenerse por la violencia. Por esto, el carácter capital de la vida del Estado es aristocrático; en la aristocracia los romanos desplegaron su peculiaridad y se revelaron grandes. Y esto guarda relación con los elementos originarios. No vemos entre los romanos unidad patriarcal, ni igualdad democrática, ni benevolencia de unos ciudadanos con respecto a otros. No existe una unión ética y liberal, sino un estado violento de subordinación, que se deriva de aquel origen. La *virtus* romana es la valentía; pero no meramente la valentía personal, sino la que se revela esencialmente en la unión de los compañeros, unión que se considera como lo más alto y puede ir acompañada de todas las violencias. Cuando los romanos formaron así una alianza cerrada, no vivían en interior hostilidad con un pueblo conquistado y oprimido, como los lacedemonios; pero surgió entre ellos la diferencia y la lucha entre los *patricios* y los *plebeyos*. Este antagonismo se halla expresado ya míticamente en los dos hermanos enemigos, Rómulo y Remo. Remo está enterrado en el monte Aventino, colina consagrada a los malos genios, en la cual se refugiaban las secesiones de la plebe. Se plantea, pues, la cuestión de cómo se ha producido esta diferencia. Ya se ha dicho que Roma se formó de pastores ladrones y por el concurso de toda clase de gentes. Más tarde fueron arrastrados a ella los habitantes de las ciudades tomadas y destruidas. Los más débiles y más pobres, los que llegaron con posterioridad, estarían

necesariamente en relación de menosprecio y dependencia respecto de aquellos que habían fundado al principio la ciudad y de aquellos que se distinguían por su valor o por su riqueza. No es necesario, pues, recurrir a una hipótesis muy en boga en la época moderna, según la cual los patricios habrían sido de una raza distinta.

La dependencia de los plebeyos respecto de los patricios es con frecuencia representada como perfectamente legal y aun santa, porque los patricios habrían tenido en sus manos los *sacra*, mientras que la plebe habría sido, por decirlo así, atea. Los plebeyos dejaron a los patricios en posesión de su hipócrita mercancía (*ad decipiendam plebem*. Cic.), y no se les dio un ardite de los *sacris* y augurios; pero cuando les arrebataron los derechos políticos y se los apropiaron, no se hicieron ni más ni menos culpables de criminal ofensa a lo sagrado que los protestantes cuando libertaron el poder político del Estado y afirmaron la libertad de conciencia. Ya hemos dicho que la relación entre los patricios y los plebeyos debe considerarse como la necesidad en que se vieron los pobres y desamparados de adherirse a los ricos y considerados y de buscar su *patrocinium*; en esta relación de protección por los ricos, los protegidos se llaman clientes. Pero muy pronto se encuentra otra vez que la plebe es distinta de los clientes. En las discordias entre patricios y plebeyos, los clientes se adherían a sus patronos, aunque pertenecían a la plebe. Esta situación de los clientes no era una situación jurídica, legal, como se demuestra por el hecho de que la relación de clientela desapareciese paulatinamente con la difusión y conocimiento de las leyes por todas las clases. Aquella necesidad momentánea hubo, pues, de cesar tan pronto como los individuos hallaron protección en la ley.

Dado el origen bandoleril del Estado, todo ciudadano tenía que ser necesariamente soldado, ya que el Estado se basaba en la guerra. Esta carga era aplastante, pues el ciudadano había de mantenerse a sí mismo en la guerra. Esta circunstancia acarreó que la plebe contrajera enormes deudas con los patricios. Pero la introducción de las leyes hizo que esta arbitrariedad cesase, aunque poco a poco; pues los patricios no estaban muy dispuestos a emancipar a la plebe de esa relación de dependencia; antes bien, querían prolongarla en su favor. Las leyes de las Doce Tablas dejaban

otras muchas cosas sin determinar; quedaban todavía muchas cosas entregadas al arbitrio del juez. Y jueces eran solamente los patricios. Así el antagonismo entre patricios y plebeyos se prolongó todavía durante mucho tiempo. Solo paulatinamente escalaron los plebeyos las alturas y llegaron a las magistraturas que estaban reservadas anteriormente a los patricios.

No solo el Estado, sino también la *familia*, tiene en Roma el sello de los orígenes violentos de la comunidad. La vida griega, aunque tampoco había nacido de una organización patriarcal, conocía el amor y el lazo familiares desde sus orígenes; y el fin pacífico de la convivencia tenía por condición el exterminio de los piratas y bandoleros. Por el contrario, los fundadores de Roma, Rómulo y Remo, eran ellos mismos bandoleros; no conocían la vida de familia, estaban expulsados de la familia y no habían crecido en el amor familiar. Los primeros romanos adquirieron sus mujeres sin el sentimiento de lo naturalmente ético, no por una libre petición e inclinación, sino por la violencia. Esta dureza frente a la vida familiar sirve de base al matrimonio romano posterior; dureza egoísta, que constituyó para lo sucesivo la determinación fundamental de las costumbres y leyes romanas. Nos encontramos, pues, con que la relación familiar no era entre los romanos una hermosa y libre relación de amor y de sentimiento, sino que el principio de la dureza, de la dependencia, de la subordinación, sustituye a la confianza. Es una relación de esclavitud, en que la mujer y los hijos pertenecen al padre.

La ceremonia nupcial, en el matrimonio perfecto, descansa sobre una *coemptio*, forma en que podía hacerse cualquier otra compra. La mujer es adquirida como una cosa, mediante la compra *per aes et libram*; entra en posesión del marido (*in manum conventio*) y se torna su *mancipium*. El matrimonio, en su forma rigurosa y formal, tiene, pues, totalmente el modo de una relación de propiedad. La mujer se convierte en *mater familias*; pero a la vez está *filiae loco* para el marido; el marido adquiere sobre su mujer el mismo derecho que tiene sobre su hija. Es pleno propietario de todo lo suyo, de la *dos* y de cuanto además ella adquiere. En los primeros tiempos tenía también poder sobre su vida, que le puede quitar en caso de embriaguez o de adulterio. En los buenos tiempos de la República el matrimonio se contraía también mediante una ceremonia religiosa, la

confarreatio, que desapareció posteriormente. Otra forma de matrimonio era la que tenía lugar mediante el *usus*. El marido recibía a la esposa deseada, en prueba, durante un año. Marido y mujer vivían juntos un año; y ella se convertía por el *usus* en su mujer legítima, no en *mater familias*, pero tampoco en esclava, sino en *matrona*. Sus hijos no tenían los derechos *in sacris* que los hijos de una *mater familias*. Si la mujer permanecía tres noches fuera de casa, durante el primer año, la relación cesaba; la mujer volvía a casa de sus padres y era una *matrona*, que vivía independiente por sí. Si el marido no había contraído matrimonio por una de las formas de la *in manum conventio*, esto es, por *coemptio* o por *confarreatio*, la mujer legítima permanecía, o bajo el poder de su padre, o bajo la tutela de sus agnados; y era u libre con respecto al marido, conservando su fortuna propia. La matrona romana solo alcanzaba honor y dignidad cuando era independiente respecto de su marido, en lugar de alcanzarlo por su marido, como debe ser. Si el marido quería separarse de la mujer, de conformidad con el derecho más libre, es decir, cuando el matrimonio no estaba consagrado por la *confarreatio*, no tenía más que despedirla. La situación de los hijos e hijas era totalmente análoga; los hijos e hijas eran *mancipia*, no tenían propiedad ni derecho propios, no podían sustraerse al poder paterno, ni siquiera cuando desempeñaban una alta dignidad del Estado. Ninguna dignidad les daba independencia; solo el *flamen dialis* y las vestales salían del poder paterno, porque se convertían en *mancipia* del templo. Con respecto a la propiedad, los *peculia castrensia* y *adventitia* [124] fundaban una diferencia. Por otra parte, los hijos y las hijas, cuando eran emancipados, quedaban fuera de toda relación con su padre y su familia. La *imaginaria servitus (mancipium)*, por la cual habían de pasar los hijos emancipados, prueba que en efecto existía una identidad entre la situación del hijo y la del esclavo. Con respecto a la herencia, lo propiamente ético sería que los hijos repartieran la herencia por igual. Entre los romanos, por el contrario, la libertad de testar aparece en su más ruda forma. Así vemos aquí deshechas y degeneradas las relaciones fundamentales de la eticidad. La dureza de los romanos —una dureza sin compasión y sin eticidad— en este aspecto privado corresponde necesariamente a la dureza pasiva de su vinculación al fin del Estado. El romano se indemnizaba de la dureza que

padecía en pro del Estado con la dureza que ejercía sobre su familia; era siervo por un lado y déspota por el otro.

La organización de la familia en general está en conexión con la relación familiar. En lugar de las familias, que no existían propiamente, porque faltaba el amor, distinguíanse las *gentes*, cada una de las cuales conservó su carácter durante siglos. No existe, pues, la unidad sustancial de una nacionalidad, esa necesidad bella y moral de la convivencia en la *polis*; cada *gens* es una rama fija por sí, unida por afinidad natural, no moral. En la *gens* había consanguinidad; la *gens* recibía y conservaba a la vez un determinado carácter político. Los Claudios eran aristócratas; su conducta consistía en una severa dureza. Los Valerios eran demócratas; la benevolencia para el pueblo era su rasgo fundamental. Los Cornelios se distinguían por la nobleza de su espíritu. Cada *gens* tenía sus Lares y Penates, sus fiestas familiares, que eran hereditarias, como en Atenas el sacerdocio de un dios general era hereditario en algunas familias, por ejemplo en la de los Eumólpidas. Este fue más tarde un importante punto de división entre los patricios y plebeyos, con relación a los *connubia*; los matrimonios entre patricios y plebeyos eran considerados como sacrílegos y así la diferencia y limitación se extendía hasta el matrimonio. Las separaciones externas, por ejemplo los *límites* de un campo laborable (Cicerón, *pro domo sua*) se convirtieron en algo santo y fijo. Esto no es piedad, sino lo contrario; es la conversión de una cosa profana en algo absoluto. Por todas partes vemos una dura exclusión.

Esta limitación y confusión de lo diferente es también el principio dominante en la constitución del Estado. La desigualdad consagrada de la voluntad y de la propiedad particulares constituye su determinación fundamental. La desigualdad de las *gentes* trae consigo que no pueda haber ninguna democracia de la igualdad, ninguna vida concreta. Tampoco puede existir una monarquía, porque esta supone el espíritu de un libre desarrollo de la particularidad. El principio romano solo admite la *aristocracia* que es algo en sí mismo hostil y limitado, algo que solo puede existir como antagonismo, como desigualdad en sí misma y que no puede ser una forma perfecta por sí, ni siquiera en la más perfecta existencia. Este antagonismo solo es momentáneamente borrado por la necesidad y la desgracia; pues

encierra en su seno un doble poder, cuya dureza y maldad solo puede ser vencida y reducida a violenta unidad por algo más duro todavía. En el carácter que la vida del Estado adquiere de este modo, debemos buscar la peculiar grandeza romana.

La personalidad rígida a quien vemos rechazar, en la familia y en la *gens*, las relaciones del sentimiento y del corazón, hace al Estado idéntica inmolación de todo lo concretamente moral; disuélvese en la obediencia al Estado, con quien se identifica. Y esta unidad abstracta con el Estado y perfecta subordinación al Estado constituye la *grandeza romana*. Su peculiaridad es esta dura rigidez en la unidad de los individuos con el Estado, la ley del Estado y el mandato del Estado. Los héroes de Roma se inclinan todos hacia este lado. No es bastante contemplarlos en la relación exterior, con la vista puesta en el Estado, sin ceder ni vacilar, perteneciendo a él con todo su espíritu y todos sus pensamientos, luchando por él como generales o representándolo como embajadores. Hay que verlos también en tiempos de revolución interior; aquí es donde la relación de la personalidad con el Estado se revela como la fortaleza a que Roma debe su conservación. En las disensiones de la plebe con los patricios, aquella pisoteó frecuentemente el orden legal; el respeto a las leyes desaparecía en la insurrección. Pero casi siempre el respeto a la forma fue la causa de que la plebe volviera al orden y renunciara a la violencia, retirándose tranquilamente. La lucha dura una larga serie de años. El Senado elige dictadores con bastante frecuencia, sin haber guerra ni hostilidades y solo para poder reducir a los plebeyos al servicio militar y obligarles a la estricta obediencia por el juramento militar; y los plebeyos, por respeto al Estado, prestaban este juramento de fidelidad militar y lo cumplían. Tribunos y augures sobornados impiden que el pueblo adquiera sus derechos. El respeto fundamental a la ley del Estado y a la tradición era causa de que el pueblo aguantase el verse engañado en la satisfacción de sus exigencias justas e injustas. Las leyes de Licinio son de la mayor importancia para la relación de la plebe con los patricios. Licinio necesitó diez años para hacer triunfar unas leyes que eran favorables a la plebe; la cual se dejó contener por el formalismo del veto pronunciado por otros tribunos; y todavía con más paciencia esperó el siempre diferido cumplimiento de aquellas leyes.

Se puede preguntar qué es lo que ha producido este espíritu y carácter. Mas este carácter no se puede producir, sino que radica, según su momento fundamental, en aquel origen primero, en aquella sociedad de ladrones y en la naturaleza propia de los pueblos que se reunieron en ella; y por último es la determinación del espíritu universal cuyo tiempo había llegado.

La situación con que empiezan los romanos encierra en sí las condiciones para que se produzca semejante obediencia. El otro problema, el problema de señalar el movimiento interior y natural que condujo a la dureza semejante vínculo, solo podía resolverse mediante el estudio de la vida de los antiguos pueblos itálicos, de los cuales sabemos muy poco, por la falta de espíritu que aqueja a los historiadores romanos; los cuales no han descrito, como los griegos, la vida de los pueblos enemigos. Lo poco que sabemos del espíritu, del carácter y de la vida de los antiguos pueblos itálicos, lo debemos en su mayor parte a los griegos que han escrito sobre historia romana.

Los elementos del pueblo romano fueron etruscos, latinos y sabinos. Estos elementos debían contener ya las facultades internas y naturales que produjeron el espíritu romano. Para comprender su determinación, recordemos que, partiendo de aquella infinitud oriental, del trastrueque de todo lo finito, de la incapacidad para que la persona se conozca como individuo, hemos llegado a Occidente y hemos hecho conocimiento con el espíritu griego. El griego ha honrado y animado a la vez lo imitado. Ahora, en tercer lugar, aparece la conciencia de la finitud y pasa a la prosa, frente a la libertad del espíritu griego, frente a la bella y armoniosa poesía. Surge aquí el elemento de lo finito y con él la abstracción del intelecto, la persona abstracta, que ni siquiera en la familia dilata su sequedad y dureza en forma de natural eticidad, sino que sigue siendo lo uno sin sentimiento ni espíritu y fijando en abstracta universalidad la unidad de este uno.

Lo que conocemos del arte etrusco —en cuanto que se trata de obras originales, no tomadas de otro arte más desarrollado— revela gran perfección en la técnica mecánica y en la ejecución; pero sin la ideal belleza griega. Es una imitación determinada, prosaica, seca; por eso donde se revela más aventajado, es en el arte del retrato. Todas las circunstancias de la vida presentan la misma determinación intelectual y el desarrollo del

derecho romano procede de este intelecto. Aquí la base firme es la persona abstracta.

El entendimiento hace que esta abstracción carezca de sentimiento. Tenemos que agradecer en esto un gran obsequio al mundo romano, falto de libertad, falto de espíritu y de sentimiento. Muy pronto todo lo que lucra eticidad moral se convirtió en derecho, en vida jurídica; hemos visto cómo, en Oriente, relaciones que en sí son éticas y morales, se fijaban en la forma de preceptos jurídicos. Incluso entre los griegos, la costumbre era a la vez derecho; por eso la constitución estaba en la costumbre y en la conciencia moral, esto es, en la mudable interioridad. Aún no tenía solidez en sí frente a la subjetividad particular. Los romanos, pues, sentando el principio de lo que es jurídicamente justo, han llevado a cabo la gran distinción, por la cual la personalidad abstracta se impone, sin consideración al sentimiento. Han sido los descubridores de este principio; han trabajado así para sus sucesores, ahorrándoles un trabajo ingrato. Pues este principio, que es exterior, esto es, falto de conciencia moral y de sentimiento, no debe considerarse como lo último de la sabiduría y la razón. Podemos aprovechar este regalo —grande por la forma— y gozarlo, sin convertirnos por ello en víctimas de este seco intelecto. Los romanos han sido las víctimas de esa libertad que han dado a la posteridad. Han vivido en esa distinción; pero todavía no han tenido, a la vez, espíritu, sentimiento y religión. Estas cosas han quedado separadas enteramente; los romanos han conquistado para otros la libertad interna y espiritual, la cual se ha desprendido enteramente de aquel dominio de lo exterior y finito. El espíritu, el sentimiento, la conciencia moral, la religión, ya no deben temer la confusión con aquel intelecto jurídico abstracto. Lo mismo pasa con el arte. Cuando se posee la técnica, cabe abandonarse a la libre belleza. Pero el que se detiene en la técnica y cree encontrar en ella lo supremo, corre a su desgracia. No de otro modo el intelecto, como *ilustración*, arregla la religión a su comodidad, creyendo que esta no es más que la determinación abstracta que se encuentra en ella. Pero en realidad, la religión y la filosofía están separadas y cada una para sí, agradecidas ambas al intelecto, porque este, suprimiendo la confusión de la religión, ha suprimido para siempre la confusión con lo

finito y limitado. En cambio vemos que los romanos creen aún en el intelecto de la finitud.

3. *La religión*

En el Estado romano, con la discordia en sí, con el antagonismo de la separación abstracta entre lo universal y lo particular, queda puesta la limitación, la particularidad. Un fin finito es el que, como límite, constituye la última determinación en el espíritu, y más precisamente en el espíritu que quiere. No hay entre los romanos un libre goce de la eticidad, como entre los griegos. Tienen los fines de los romanos una gravedad grande; pero entre los griegos existe una gravedad más honda, la gravedad de la bella libertad individual. Los romanos son, por tanto, prácticos, no teóricos; la actitud teórica exige actividad desinteresada, dirección abnegada hacia lo objetivo. Por eso, la religiosidad romana es también limitada y no libre, como los romanos no son libres en su actitud frente a la religión.

Cicerón deriva *religio* de *religare* y celebra la sabiduría de los antepasados que supieron encontrar un nombre tan acertado. Entre los romanos, la sujeción es, en efecto, lo que constituye el contenido de la religión; entre los griegos, en cambio, es la libertad de la belleza; y entre los cristianos, es la libertad del espíritu. Es de advertir, sin embargo, que la interioridad, el atenerse a sí mismos, empieza a acusarse en los romanos, con la limitación romana, que reemplaza a la serenidad griega de la libre fantasía; es una separación y, por consiguiente, una determinación de sí misma. La interioridad aparece, pues, con la limitación.

Se reprocha la indolencia a los orientales, porque se les ve sumidos en sí mismos, indiferentes a lo particular. Los griegos se mueven con la mayor ligereza de espíritu, la cual carece de fin y, si se propone un fin, al punto lo rebasa. Los romanos están sujetos a la superstición y por eso son tan graves.

La religión de los romanos parece a primera vista la misma que la de los griegos. Los romanos poseen, en general, los mismos dioses y las mismas representaciones de los dioses. Pero los dioses romanos tienen para nosotros algo de frío y seco; no son el juego de una ingeniosa fantasía, como entre

los griegos, sino esencias sumamente prosaicas. Usamos los nombres de Júpiter, Minerva, etc., frecuentemente, sin distinguir entre las divinidades griegas y las romanas. Esto es admisible, teniendo en cuenta que los dioses griegos habían sido introducidos más o menos entre los romanos; pero así Como la religión egipcia no es la griega, por el hecho de que Herodoto y los griegos designaran las divinidades egipcias bajo los nombres de Leto, Palas, etc., tampoco la religión romana es la griega. Los dioses griegos están tomados del sentimiento y objetivados; entre los romanos, los dioses son frías alegorías. Pero lo que importa esencialmente en la religiosidad es su contenido, frente a la afirmación tan frecuente hoy de que, si existen sentimientos piadosos, es diferente el contenido que los llene. Ya se ha indicado que la interioridad de los romanos se ha desvinculado de lo finito y limitado y no se ha elevado por sí a un contenido libre, espiritual y ético. Cabe decir que su religiosidad no se ha desarrollado hasta formar una religión; pues permaneció esencialmente formal y este formalismo buscó su contenido en otra parte. Ya de la determinación indicada se sigue que este contenido ha de ser de índole finita y profana, puesto que ha surgido fuera del ámbito misterioso de la religión. El carácter fundamental de la religión romana es, por tanto, la firmeza de un fin determinado de la voluntad, que los romanos piden a sus dioses y ven como algo absoluto en ellos y por el cual los adoran. Este fin los sujeta limitativamente a ellos. La religión romana es por esta causa la religión enteramente prosaica de la limitación, de la finalidad, de la utilidad. Sus divinidades peculiares son enteramente prosaicas; su seca fantasía ha elevado a poder independiente y ha contrapuesto a sí misma situaciones, sentimientos, arles útiles; son abstracciones que solo podían convertirse en heladas alegorías; son situaciones que parecen provechosas o dañinas y que son ofrecidas a la adoración con todas sus limitaciones. Pondremos brevemente algunos ejemplos. Los romanos adoraban a Pax, Tranquillitas, Vacuna (ocio), Angeronia (cuidado y preocupación), Fornax (horno) y Tages (surco), romo divinidades; consagraban altares a la peste, al hambre, al tizón de las mieses (Robigo), a la fiebre y a la Dea Cloacina. Juno aparece, entre los romanos, no solo como Lucina, la matrona, sino también como Juno Ossipagina, la divinidad que forma los huesos de los niños, y también como Juno Unxia,

que unge con aceite los goznes de las puertas en las bodas (esto formaba también parte de los *sacra*). También la han adorado como la diosa Moneta, diosa de la moneda; la moneda, pues, ha sido algo divino para la institución de los romanos. Poca comunidad existe entre estas prosaicas representaciones y la belleza de los poderes espirituales y divinidades griegas. En cambio, Júpiter, como Júpiter Capitolino, es la esencia universal del imperio romano, personificada asimismo en las divinidades Roma y Fortuna pública.

Los romanos han sido los primeros que, además de implorar a los dioses en la necesidad e instituir lectisternios, han hecho promesas y votos. Movidos por la angustia y la necesidad han enviado comisionados al extranjero para importar dioses y cultos exóticos. Los dioses de fuera y la mayoría de los templos romanos —como casi todas sus fiestas— han sido pues traídos e instituidos a raíz de una necesidad, de un voto. Se trata pues, de una gratitud obligada, no de una gratitud universal desinteresada ni de una elevación y adoración a lo superior, sino solamente de determinada utilidad. También los griegos imploraban en la necesidad a los dioses; pero su adoración brotaba las más de las veces del corazón sereno con que habían creado sus dioses. Levantaron e instituyeron sus hermosos templos, estatuas y cultos, por amor a la belleza y a la divinidad.

Por lo demás, no todo en la religión romana está tomado del extranjero. Jano, los Penates y otras figuras eran representaciones indígenas. Por lo mismo se ajustan más a lo interior y son en su mayor parte divinidades naturales. Sin embargo estas divinidades parecen poco desarrolladas, fuera de los campos, en cuyas fiestas se revela todavía un alegre y sencillo culto de la naturaleza. Las personas cultas y distinguidas tomaban en estas fiestas una participación ingenua y cordial, como aún ahora sucede en Roma. Las costumbres campesinas siguen ocupando en Roma un puesto principal.

Estas fiestas, que se refieren a la vida campesina y se han conservado desde los tiempos más remotos, constituyen el único lado atrayente en la religión de los romanos. Tienen por base, bien la representación de la Edad Saturnia, o sea, de un estado anterior y ajeno a la sociedad civil y al lazo político, bien un contenido natural: el sol, el curso del año, las estaciones, meses, etc., con alusiones astronómicas, bien los distintos momentos del

curso de la naturaleza, en su relación con la vida pastoril y la agricultura, habiendo fiestas de la sementera, de la cosecha, de las estaciones, la gran fiesta de las Saturnales, etc. Adviértese por este lado algunos elementos ingenuos y profundos de la tradición. Sin embargo, todo este conjunto tiene un aspecto muy limitado y prosaico. No brotan de él intuiciones profundas de los grandes poderes naturales y sus procesos universales, pues se atendía principalmente al común provecho exterior y la jovialidad se desbordaba en chocarrería y no precisamente la más ingeniosa. Entre los griegos el arte de la tragedia tuvo su origen en estas mismas diversiones; pero es notable que entre los romanos estas bufonescas danzas y cantos de las fiestas campesinas se hayan conservado hasta los últimos tiempos, sin haber depurado su forma ingenua y más grosera, convirtiéndose en una modalidad fundamental de arte.

Por lo demás, solo tenemos noticias arqueológicas sobre los primitivos dioses romanos. En cambio las divinidades griegas han pasado por todas las artes y las ciencias. Ya hemos dicho que los romanos acogieron los dioses griegos (la mitología de los poetas romanos está tomada íntegramente de los griegos); pero la adoración de estos bellos dioses de la fantasía parece haber sido entre ellos algo muy frío y exterior. Al hablar de Júpiter, Juno y Minerva, nos producen la misma impresión que si lo estuviéramos oyendo en el teatro. Los griegos han dado al mundo de sus dioses un contenido profundo y espiritual y lo han adornado con graciosas ocurrencias; dicho mundo era para ellos objeto de continua invención y conciencia inteligente y por eso se ha acumulado en su mitología un rico, inagotable tesoro para la fantasía, el sentimiento y el espíritu. El espíritu romano, en cambio, no se movía con alma propia en estos juegos de una ingeniosa fantasía, ni se complacía en ellos; sino que la mitología griega aparece muerta y extraña entre los romanos. La introducción de los dioses en los poetas romanos, singularmente Virgilio, es el producto de un intelecto frío y de la imitación. Los dioses se convierten en máquinas, por decirlo así; y están usados de un modo totalmente externo, de igual modo que en nuestros tratados de poética se halla, entre otros preceptos, el de que semejantes máquinas son necesarias en las epopeyas para llenarnos de asombro.

También las fiestas y los juegos romanos ofrecen, a diferencia de los griegos, ese carácter de exterioridad. Las fiestas eleusinas de los griegos suministraban al sentimiento y al espíritu grandes verdades sobre la vida ética y divina. Las fiestas romanas se desenvolvían, en cambio, de un modo más exterior y eran consideradas las más de las veces como algo al servicio de la pompa visual. Así se desplegaba una gran magnificencia en las carreras del circo; celebrábanse procesiones sacerdotales, etc. Mas para los romanos todo esto era tan exterior, que las personas distinguidas se abstenían, por dignidad, de tomar parte en ello. En los juegos griegos los reyes guiaban los carros; entre los romanos eran extranjeros y libertos. También la danza guerrera de los salios era un espectáculo frío. Más tarde los juegos degeneraron en un placer estúpido y cruel. Los romanos llegaron a no pedir más que comida y espectáculos, *panem et circenses*. En estos eran esencialmente meros espectadores. Dejaban las representaciones mímicas y teatrales, las danzas, carreras y luchas para los libertos, los gladiadores y los criminales condenados a muerte. Lo más vergonzoso que hizo Nerón fue aparecer en público teatro como cantante, tañedor de cítara y luchador. Como los romanos eran solo espectadores, los juegos eran para ellos algo extraño; no asistían a ellos con el espíritu. El gusto por las luchas de hombres y animales, principalmente, creció con el lujo. Los leones, los negros y los gladiadores reemplazaban entre los romanos a las tragedias, en las cuales el espíritu griego representaba los grandes antagonismos de las potencias morales. Cientos de osos, leones, tigres, elefantes, cocodrilos, avestruces, eran importados y muertos por el placer del espectáculo. Cientos y miles de gladiadores, al hacer su entrada solemne en una fiesta, para tomar parte en la naumaquia, gritaban al emperador: «Los consagrados a la muerte te saludan», quizá para conmoverle. Pero en vano. Todos debían matarse mutuamente. El interés romano solo podía ser excitado por una muerte sin espíritu; en sus juegos la muerte tenía que ser real. Esta fría negatividad de la simple muerte representa a la vez la muerte íntima de un fin espiritual objetivo. En lugar de los dolores humanos en las profundidades del sentimiento y del espíritu, en lugar de los dolores acarreados por las contradicciones de la vida, los romanos organizaban una cruel realidad de dolores corporales; la sangre a torrentes, el estertor de la

muerte, la exhalación del alma eran los espectáculos que les interesaban. Aquello en que los romanos habían de poner su interés tenía que ser un dolor real; y así el dolor del «esto» resultaba teórico para ellos.

Así, por otro lado, puede observarse en la religión de los romanos el carácter de la interioridad. La gravedad romana se oponía a todo lo que fuera revelar la propia persona. Esto implica proponerse un fin eterno, algo que no puede ser expresado en esta sensibilidad. El dios bello se muestra enteramente y tal como es; pero el dios grave tiene dentro algo distinto de lo que manifiesta al exterior. El griego ha suprimido el horror de lo religioso mediante la fantasía; al transformar lo negativo del horror en una amable figura objetiva, ha hecho desaparecer lo subjetivo del horror. Así el hombre desahoga en sus lágrimas el dolor de su pecho. El espíritu griego no se ha inmovilizado en el terror interno; ha transformado el horror de la naturaleza en algo espiritual, en una libre intuición; ha convertido la relación de la naturaleza en una relación de libertad y serenidad. Entre los romanos, este horror ha permanecido más bien como algo abstracto e interior, como si dijéramos una reflexión sobre sí mismo, que, más desarrollada, se torna conciencia moral. Los romanos han persistido en una muda y abtusa interioridad; y en consecuencia lo exterior fue para ellos un objeto, lo otro, un misterio. Encontramos este carácter de la interioridad, de la gravedad, por todas partes entre los romanos; principalmente en la religión; pero para ellos ha sido siempre algo abstracto. Los romanos regulan, mediante la gravedad interna, lo particular, que sigue siendo empero algo particular; en cambio la exteriorización de la interioridad da a lo particular la apariencia de lo universal. El objeto exterior es tomado por los romanos como doble; primero, como pura exterioridad y luego como conteniendo en sí algo, un interior, algo sagrado, que por su parte no llega a manifestarse. El romano trataba siempre con un *misterio*; buscaba y creía encontrar en todo un *sentido oculto*. Mientras en la religión griega todo es abierto, claro, patente para el sentido y la intuición, no un más allá, sino algo familiar, un más acá, entre los romanos todo se presenta como algo misterioso y doble. Veían los romanos en el objeto primeramente el objeto mismo y luego lo que hay oculto en él; su historia toda no supera jamás esta duplicidad. La ciudad de los romanos tenía, además de su propio nombre,

otro nombre secreto, que solo unos pocos conocían. Se cree que era *Valentia* (traducción latina de Ῥώμη); otros opinan que era *Amor* (Roma leído al revés). Rómulo, el fundador del Estado, tenía otro nombre sagrado; por una parte era el conocido rey, por otra el dios Quirino. Bajo este nombre era adorado como dios; los romanos se llamaban también Quirites. (Este nombre tiene relación con la palabra *curia*; en la derivación se ha llegado incluso a pensar en la ciudad sabina de Cures.) Remo se relaciona con Lemuris, el principio malo, que estaba sepultado en el monte Aventino, donde la plebe llevaba a cabo sus *secessiones*. El hecho de distinguir en todo objeto algo interno hizo que existieran esos dioses prosaicos tan numerosos que ya hemos citado: Fornax, Tages, etcétera. Así también cosas indiferentes en sí y por sí tenían la significación de *Omina*. Los romanos se acercaban a todo con gravedad y mantenían la actitud solemne aun en las cosas más indiferentes. Este carácter se extiende a todo; todas las cosas se convierten en *sacra* mediante ritos, ceremonias, etc. En toda cosa, aun sin importancia, veían los romanos algo importante, una interioridad y se acercaban a ella con una inconcebible gravedad; así al edificar una casa, el necesario trazado del emplazamiento, etcétera. Esto explica también la mencionada forma sacrosanta de matrimonio, la *confarreatio*, de la que se hizo un *sacrum*, con una solemnidad verdaderamente pueblerina. Estos *sacra* eran *publica* y *privata*. Comprendían acciones exteriores; pero estas estaban asociadas por su forma a un recogimiento interior y llamamiento a la conciencia moral. El contenido de la acción puede ser indiferente; se puede ser piadoso en cualquier caso, como el bandido que, antes de cometer un asesinato, reza su padrenuestro.

Entre los romanos el estremecimiento religioso no se desarrolla; queda encerrado en la certeza subjetiva de sí mismo. La conciencia, por tanto, no se ha dado ninguna objetividad espiritual, ni se ha elevado a la intuición teórica de la naturaleza eternamente divina y a la liberación en ella; no ha sacado para sí del espíritu ningún contenido religioso. La vana subjetividad de la conciencia moral se posa, para el romano, en todo cuanto lince y emprende, en sus contratos, en sus relaciones políticas, en sus deberes, en sus relaciones familiares, etc., y todas estas relaciones reciben por ello no solo la sanción de lo legal, sino, por decirlo así, la solemnidad del

juramento. La infinita muchedumbre de ceremonias en los comicios, al entrar el magistrado en funciones, etc., con las exteriorizaciones y declaraciones de este firme vínculo. Los *sacra* representan en todas partes un papel de suma importancia. Lo más inocente se transformaba muy pronto en un *sacrum* y se petrificaba, por decirlo así. El conocimiento de estos *sacra* carece de interés; es aburrido y da siempre nueva materia para eruditas investigaciones sobre si son de origen etrusco o sabino u otro. Por causa de ellos se ha considerado al pueblo romano como sumamente piadoso en sus acciones y omisiones; pero es ridículo que los modernos hablen de estos *sacra* con unción y respeto. Basta mencionar los augurios, los auspicios y los libros sibilinos, para recordar cómo los romanos estaban sujetos a supersticiones de toda índole, en las que solo se trataba para ellos de sus fines. Las entrañas de los animales, los relámpagos, el vuelo de las aves, las sentencias sibilinas determinaban los asuntos y empresas del Estado Todo esto se hallaba en las manos de los patricios, que lo usaban conscientemente como un mero lazo externo, para sus fines y contra el pueblo. Cicerón lo considera expresamente como un engaño del pueblo.

Los distintos elementos de la religión romana son, según lo dicho, la religiosidad interior y una perfecta finalidad, completamente externa. Los fines temporales y disfrutan de plena libertad; no están limitados por la religión, sino más bien justificados por ella. Los romanos han sido piadosos en todo, fuese el que fuese el contenido de las acciones. Pero como lo sagrado solo es aquí una forma sin contenido, resulta que puede permanecer en poder de uno; el sujeto lo toma en su posesión y así persigue sus fines e intereses particulares. Lo verdaderamente divino tiene en sí mismo poder concreto; sobre la mera forma impotente hállase el sujeto, la voluntad por sí concreta, que puede poseerla y debe, como dueño, poner sus fines particulares por encima de la forma. Esto ha sucedido en Roma por medio de los patricios. Los *sacra* estaban en sus manos; por lo cual los patricios se elevaron al rango de familias sacerdotales, y fueron considerados como las estirpes sagradas, depositarías y mantenedoras de la religión. Los plebeyos se convierten entonces en el elemento sin dios. Los antiguos reyes eran, a la vez, *reyes sacrorum*. Después que la monarquía fue abolida, quedó un *rex sacrorum*; pero estaba sometido, como todos los demás sacerdotes, al

pontifex maximus, el cual dirigía todos los *sacra* y les dio aquella rigidez y fijeza, que hizo posible a los patricios sostenerse tan largo tiempo en el disfrute de este poder religioso. La posesión de la soberanía por los patricios, se convirtió de este modo en un hecho fijo, sagrado, inmediato y fuera de la comunidad; el gobierno y los derechos políticos recibieron el carácter de una propiedad privada y sagrada. La inclinación de los romanos a la interioridad favorece todas las particularidades, las cuales, solo por serlo, tienen en seguida la preferencia sobre las otras cosas. Así es como el principio de la arbitrariedad está implícito en aquella interioridad de la religión.

Pero la arbitrariedad del interior abstracto se alza contra esta arbitrariedad de la posesión sagrada. Pues el mismo contenido puede estar privilegiado por la forma religiosa y, por otra parte, tener la forma de algo querido, de un contenido de la voluntad humana. Cuando hubo llegado el tiempo de que lo sagrado fuese rebajado a simple forma, hubo de ser conocido y tratado como forma y hollado con los pies; hubo de ser representado como formalismo. La desigualdad, que entra en lo sagrado, constituye el tránsito de la religión a la realidad de la vida política.

Capítulo 2
HISTORIA DEL ESTADO ROMANO

1. *La época del robustecimiento*

Hemos visto que el principio general del mundo romano es la interioridad subjetiva. El curso de la historia romana consiste, por tanto, en el tránsito del hermetismo interior, de la certeza que uno tiene de sí mismo, a la exterioridad de la realidad. El principio de la interioridad subjetiva empieza por tener su cumplimiento y contenido en el exterior, mediante la voluntad particular de la dominación, del gobierno, etc. La evolución consiste en la depuración de la interioridad, que se hace personalidad abstracta; esto se realiza en la propiedad privada; y entonces estas secas personalidades solo pueden mantenerse unidas por medio de un poder despótico. Esta es la marcha general del mundo romano: el tránsito de la interioridad sagrada a su contrario. La evolución no consiste aquí, como en Grecia, en que el principio desarrolle y explaye su contenido, sino que es un tránsito a lo contrario; y este contrario no aparece como una decadencia, sino que está exigido e implicado por el principio. Por lo que toca a las distinciones determinadas en la historia romana, la división habitual es la de Monarquía, República e Imperio; como si en estas formas surgiesen distintos principios. Pero estas formas de la evolución tienen por base el mismo principio del espíritu romano. Al hacer la división debemos tener a la vista más bien el curso de la historia universal. Ya hemos indicado anteriormente que la historia de todo pueblo importante en la historia universal se divide en tres periodos; y esta división también ha de

confirmarse aquí. El *primer periodo* abraza la época del robustecimiento del pueblo, hasta significarse en la historia universal, es decir, hasta su oposición frente a los orientales; comprende los orígenes de Roma, durante los cuales las determinaciones opuestas de la esencia romana duermen en tranquila unidad, hasta que los antagonismos crecen y la unidad del Estado resulta la más fuerte, porque mantiene dentro de sí la oposición como algo que existe en ella. Con esta fuerza el Estado se vuelve hacia fuera en el *segundo periodo* y pisa el teatro de la historia universal; esta es la más hermosa época de Roma, la de las guerras púnicas y el choque con el anterior pueblo histórico. Se abre un vasto escenario hacia el Oriente. El noble Polibio ha tratado la historia en la época de este choque. Los romanos consolidan su dominación en aquellos países hasta que aparece César, quien abre camino a un nuevo mundo por el lado de la Galia, la Bretaña y la Germania. El Imperio romano alcanzó entonces la universal extensión que preparaba su caída. Surgió la dislocación interna, desarrollándose el antagonismo en forma de contradicción consigo mismo y aun de completa incompatibilidad; esta dislocación termina en el despotismo que caracteriza el *tercer periodo*. El poder romano aparece aquí magnífico, esplendoroso; pero a la vez está profundamente quebrantado, y la religión cristiana, que empieza con el Imperio, alcanza una gran difusión. En el tercer periodo tiene lugar, por último, el choque con el Norte y los pueblos germánicos, que ahora van a entrar en la historia universal.

Varios momentos se distinguen por sí mismos en el primer periodo. El Estado romano logra su primer desarrollo bajo los reyes; recibe luego una constitución republicana, a cuyo frente se hallan los cónsules; surge después la lucha entre los patricios y los plebeyos y, aplacada esta mediante la satisfacción de las aspiraciones plebeyas, se hace patente la satisfacción en el interior y Roma logra la robustez necesaria para poder entrar victoriosamente en lucha con el pueblo que le antecede en la historia universal.

En lo referente a las noticias que tenemos sobre los primeros reyes de Roma, no hay dato que no haya sufrido la mayor oposición por parte de la crítica. Casi no se le perdona ya a un alumno del instituto el creer que Rómulo ha existido. Sin embargo se ha ido demasiado lejos al negar todo

crédito a esas noticias. No existe en estos orígenes absolutamente nada poético, aunque Niebuhr conjeture que los romanos tuvieron una epopeya primitiva. No hay en la historia romana ese bello fondo mitológico que hay en la de los griegos, para quienes las potencias de la determinación física y ética estaban presentes en una intuición espiritual. Lo primitivo está totalmente determinado desde su origen; carece absolutamente de poesía, como las noticias sobre las centurias, etc., en las cuales se revela más bien un intelecto preciso. En conjunto se citan siete reyes y hasta la más extremada crítica concede que los últimos son plenamente históricos. Rómulo es citado como el fundador de esa banda de ladrones, a la que organizó en un Estado guerrero. Aunque las leyendas sobre Rómulo parezcan fabulosas, solo contienen datos que corresponden al espíritu romano que hemos expuesto. Del segundo rey, Numa, se refiere que trajo a Roma el culto de los dioses; lo religioso se presenta, por tanto, como algo introducido posteriormente. Es muy notable este rasgo de que la religión aparezca después que el lazo político, mientras en otros pueblos las tradiciones religiosas figuran ya en los tiempos más antiguos y aún antes de toda organización civil. El rey era a la vez sacerdote (*rex* se deriva de ῥέζειν, sacrificar). Como en los orígenes de todos los Estados, lo político está enlazado con lo sacerdotal y el Estado es una teocracia. El rey estaba en Roma a la cabeza de los que tenían el privilegio de los *sacra*.

Ya al comienzo de la época de los reyes observamos la distinción entre patricios y plebeyos; pero también acerca de ella hay grandes contradicciones. Se supone que los patricios eran una raza distinta, que se habría conducido con los plebeyos aproximadamente como los espartanos ion los mesenios. Pero esto no tiene fundamento histórico; solo posteriormente se convirtieron los patricios, por obra de los *sacra*, en familias sagradas. Las ceremonias religiosas occidentales se transformaron en caracteres distintos y peculiaridades fijas de las *gentes* y de las clases. Pero el patriciado surgió evidentemente de que en una modalidad de la vida política, tan caracterizada por el bandolerismo, los jefes guerreros disfrutaban de una preeminencia natural. *Divitice et virtus*, dice Livio, realzan al hombre. La familia de Lúcumo, oriunda de Grecia, pasó de Etruria a Roma, porque Lúcumo, siendo extranjero, no podía ascender en

Etruria; i n Roma ese extranjero fue rey. Los ciudadanos distinguidos y poderosos se separaron, pues, formando el grupo de los patricios y se reunieron en el Senado.

Rómulo nombró cien senadores, según afirman expresamente los datos históricos que, sin embargo, son puestos en duda por la alta crítica. Bajo los reyes siguientes el número de senadores subió a doscientos. Tarquinio Prisco lo elevó a trescientos. Los reyes son, pues, quienes nombran los senadores. Tarquinio el Soberbio volvió a disminuir su número; Bruto, en cambio, lo aumentó de nuevo. En tiempos posteriores parece que los censores y, a veces, los dictadores aumentaron el Senado. Durante la segunda guerra púnica, en el año 538 a. C., fue elegido, según Livio, un dictador que nombró ciento setenta y siete senadores nuevos; tomó para ello a los que habían ocupado dignidades curules, a los ediles y tribunos de la plebe, a los cuestores y ciudadanos que habían ganado los *spolia opima* o la *corona cívica*. Más tarde los censores fueron los encargados de deponer y nombrar a los senadores. El Senado tiene, pues, el carácter de lo instituido, de lo hecho. Más tarde, todos los que habían ocupado altos cargos del Estado tuvieron asiento y voto en el Senado. Bajo César el número de los senadores había subido a ochocientos; Augusto lo redujo a seiscientos. En los tiempos modernos contamos el patriciado entre los elementos esenciales de un Estado, donde figura, por ejemplo, en forma de Parlamento o de Cámaras. La ley determina exactamente quién (y cómo y por quiénes) puede ser nombrado en él. En el Estado romano se advierte poca preocupación por el modo como la elección ha de tener lugar y quien tenga capacidad. Se ha considerado como una gran negligencia de los historiadores romanos el habernos dado tan escasas noticias sobre la composición y renovación del Senado; pero este punto, que para nosotros parece tener una importancia sin límites, no era para los romanos tan importante; estos no daban tanta importancia a las determinaciones formales, sino que lo interesante para ellos era el modo de gobernar. ¿Quién puede suponer que los derechos constitucionales de los antiguos romanos hayan sido tan determinados y más en una época que se considera como mítica y con tradición épica?

Los plebeyos se dividen en los que pueden obtener dignidades y los comunes. El origen de los plebeyos es fácil de descubrir. Muchas pequeñas ciudades se unieron a Roma, aunque ocupando una posición subalterna. La cuestión de si los plebeyos tenían propiedad territorial se resuelve de dos maneras totalmente opuestas. Algunos explican la relación de los plebeyos con los patricios como de clientela; otros opinan que solo algunos plebeyos eran clientes. Los plebeyos tuvieron en los reyes un contrapeso frente a la opresión por parte de los patricios.

La organización interna del Estado fue surgiendo paulatinamente por obra de los reyes. Livio dice que así como Numa instituyó todo lo divino. Servio Tulio introdujo las distintas clases y el censo, con arreglo al cual se determinaba la participación en los negocios públicos. Los patricios estaban descontentos, especialmente porque Servio Tulio canceló parte de las deudas de los plebeyos y concedió a los más pobres tierras del Estado, convirtiéndolos en propietarios. Dividió al pueblo en seis clases, la primera de las cuales justamente con los caballeros tenía noventa y ocho centurias, mientras que todas las demás juntas solo tenían noventa y cinco. Y como se votaba por centurias, la primera clase conservó el predominio. Pero con arreglo a esta base determinábanse también las prestaciones al Estado. Ahora bien, parece que en los tiempos anteriores los patricios tenían el poder exclusivamente en sus manos, pero que después de la división de Servio no conservaron sino el predominio, lo cual explica su descontento por las reformas de Servio. Con este la historia se hace más determinada y bajo él y su predecesor, Tarquinio el Antiguo, hay huellas de florecimiento. Niebuhr se extraña de que digan Dionisio y Livio que la primitiva constitución era democrática, siendo así que los votos de todos los ciudadanos tenían el mismo valor en la Asamblea del pueblo; pero Livio solo dice que Servio abolió el *suffragium viritim*; y en los *comitia curiata*, estando tan generalizada la relación de clientela, que absorbía a la plebe, solamente los patricios tenían voto; *populus* designa a la sazón solo a los patricios. Dionisio no se contradice, pues, cuando afirma que la constitución, según las leyes de Rómulo, era rigurosamente aristocrática.

Casi todos los reyes fueron extranjeros; esto caracteriza los orígenes de Roma. Numa, que sucedió al fundador de Roma, era, según la tradición, un

sabino, pueblo que se había establecido en una de las colonias romanas, conducido por Tacio, en tiempos de Rómulo. Sin embargo, el país sabino aparece más tarde como un territorio separado por completo del Estado romano. A Numa siguió Tulo Hostilio. Ya el nombre de este rey alude a origen extranjero. Anco Marcio, el cuarto rey, era nieto de Numa; Tarquinio Prisco procedía de una familia corintia, como ya se ha dicho anteriormente. Servio Tulio era de Cornículo, ciudad latina conquistada. Tarquinio el Soberbio descendía de Tarquinio el Antiguo. Los patricios fueron los promotores de la expulsión de los reyes. Los reyes se habían hecho superfluos; pero la causa capital de su derrocamiento fue la envidia de los patricios. En el desarrollo de la vida interna del Estado, los patricios habían quedado muy rebajados y los reyes buscaron a menudo en el pueblo un punto de apoyo para proceder contra los patricios. Esto se ve también frecuentemente en la historia europea medieval. Ya lo hemos visto en Servio Tulio. El último rey, Tarquinio el Soberbio, consultaba poco al Senado en los asuntos del Estado; tampoco lo completaba cuando un miembro moría; obraba en general como si quisiera hacerlo desaparecer totalmente. Bajo este último rey, Roma alcanzó una gran prosperidad; dícese que ya entonces se había concluido con los cartagineses un tratado de comercio; y el que quiera rechazar esta noticia por mítica, olvida la relación en que Roma estaba ya en aquel tiempo con Etruria y otros pueblos limítrofes, que florecían por el comercio y la navegación. Los romanos conocían muy bien el arte de escribir y tenían ya aquel modo intelectual de concebir que los caracteriza tanto y que los condujo a esa clara historiografía, que tanto alabamos. Hubo entonces en Roma un brote de tranquila vida industrial; los reyes mismos ocupaban al pueblo en construcciones.

Pero todo esto era contrario al único principio por el cual Roma debía mantenerse: la *virtus* y la *fortitudo*. Surgió, pues, una tensión que solo necesitaba una ocasión para estallar. El atropello de una mujer, de que el hijo de rey se hizo culpable, proporcionó dicha ocasión. Un motivo semejante dio lugar a la guerra de Troya; y la expulsión de los decenviros sucedió a consecuencia del desafuero cometido en Virginia. La ofensa más honda en tales tiempos es la del honor; porque este es lo más hondo e

íntimo en los hombres de entonces; es como la conciencia moral en posteriores épocas. El principio de la interioridad y la piedad (*pudor*) era religioso e intangible, particularmente entre los romanos. Vemos en esta ocasión el alto aprecio en que la santidad del matrimonio estaba entre ellos. Por eso entre los romanos encontramos también, desde un principio, la monogamia, como algo evidente. No había sido introducida por una ley expresa; en las Instituciones solo se habla de ella incidentalmente, al decir que ciertos matrimonios entre parientes no son lícitos, porque el hombre no puede tener dos mujeres. Solo en una ley de Diocleciano se determina expresamente que nadie que pertenezca al Imperio romano puede tener dos mujeres; pues esto acarrea nota de infamia, según un edicto pretorio (*cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt*). La monogamia vale, pues, en sí y por sí; y está fundada en el principio de la interioridad.

Los reyes eran ya superfluos. Pero no por esto era justo expulsarlos. Los que quieren legitimar a los patricios, diciendo que eran familias sagradas, olvidan que al expulsar a los reyes, obraron en contra de la legitimidad, ya que el rey era su Sumo Sacerdote. Por otra parte, el fundamento de esta relación había quedado destruido; el rey mismo, el Sumo Sacerdote, había cometido sacrilegio. El principio de la interioridad se alzó contra esto; y los patricios, en quienes esto hizo brotar el sentimiento de la independencia, derribaron la monarquía. Con el mismo sentimiento se alzó más tarde la plebe contra los patricios y los latinos y aliados contra los romanos, hasta que la igualdad de las personas privadas quedó establecida en todo el territorio romano (también fue emancipado un sinnúmero de esclavos) y mantenida en cohesión por simple despotismo. Así, pues, la monarquía no desapareció en Roma, como en Grecia, porque las familias reales se destruyeran a sí mismas. En Roma los monarcas fueron expulsados con odio; y el alejamiento del poder real tuvo lugar con enconada hostilidad.

Los plebeyos no ganaron nada con la expulsión de los reyes. Estos habían preferido —al menos en la sociedad civil— a la plebe antes que a los patricios; habían impedido que los patricios oprimieran a la plebe. El pueblo debe al rey en todas partes (también en los tiempos modernos) el verse libre de la opresión por los aristócratas. La aristocracia subsiste en

Inglaterra, porque el poder real no significa nada. El eterno proceso consiste en que habitualmente el pueblo bajo tiene su amparo en los reyes; pero se deja engañar y toma partido en contra de esta conveniencia y en pro de la clase intermedia, por la cual es oprimido.

Los reyes fueron expulsados en el año 244 de la fundación de Roma y 510 antes de J. C. (suponiendo que la fundación de Roma tuviera lugar en el año 753 antes de J. C.) y la monarquía fue abolida para siempre. La constitución del Estado se hizo republicana de nombre. Esta transformación parece importante a primera vista; en realidad no tiene tanta importancia, porque la monarquía suprimida no había sido una monarquía verdadera. República es un nombre indeterminado; entre los romanos no es más que una aristocracia. No se alteró nada en la constitución anterior, salvo que (Liv. II, 1) el poder, que antes pertenecía *constantemente* al rey, pasó a dos cónsules *anuales*. Los dos cónsules atendían con igual poder tanto a los negocios de la guerra como a los del derecho y administración. Es de advertir que posteriormente fueron sustraídos al poder supremo varios asuntos; por ejemplo, la jurisdicción privada. Pero en un principio todos los poderes siguieron estando en las manos de los cónsules; los pretores, como jueces supremos, no aparecen hasta más tarde.

Livio hace la observación de que Bruto encontró el momento justo para la expulsión de los reyes; pues si esta expulsión hubiese tenido lugar antes, el Estado habría sucumbido. ¿Qué habría sucedido, pregunta, si se hubiese desatado antes aquel montón de gente sin patria, cuando la convivencia aún no había habituado los ánimos unos a otros? Sin embargo, inmediatamente después de la expulsión de los reyes, las cosas fueron, en un principio, muy mal, tanto en el exterior como en el interior. Entró la historia romana en una época tan turbia como la griega después de la caída de las familias reales. Los romanos hubieron de sostener, primeramente, una difícil guerra con su rey proscrito, el cual había buscado y encontrado ayuda entre los etruscos. En la guerra contra Porsena perdieron todas sus conquistas y aun su independencia, siendo forzados a deponer las armas y a entregar rehenes; una expresión de Tácito (*Hist.*, 3, 72) parece incluso dar a entender que Porsena tomó a Roma.

La lucha entre los patricios y los plebeyos empieza también poco después de la expulsión de los reyes; pues la abolición de la monarquía había acontecido exclusivamente en provecho de la aristocracia, a la cual pasó el poder real, perdiendo la plebe el apoyo que en los reyes encontrara. Todo el poder público y judicial, toda la propiedad territorial del Estado se encontraba por aquel tiempo en manos de los patricios. El pueblo, arrastrado incesantemente a la guerra, no podía entregarse a ocupaciones pacíficas; las industrias no podían florecer y la única ganancia de los plebeyos era la parte que tenían en los botines de guerra.

La pobreza fue, pues, la suerte del pueblo. Los reyes le habían asignado para su disfrute tierras del Estado. Pero como había sido hasta entonces un privilegio de los patricios, jefes en la guerra, el recibir en usufructo estas tierras, que por conquista pasaban a ser propiedad del Estado, resultó que los que carecían de poder y obtuvieron las tierras en arrendamiento, fueron dependientes de los patricios. Los patricios volvieron entonces a negar a la plebe sus pretensiones sobre aquellas tierras; y cuando en tiempos de Porsena desapareció la posibilidad de hacer botín en la guerra, la pobreza y la miseria del pueblo llegó a ser enorme. El empobrecimiento del pueblo fue contenido temporalmente por la cancelación de las deudas contraídas con los patricios y por leyes agrarias. La plebe, o por lo menos lo que en su mayor parte se convirtió posteriormente en plebe, mantenía con los patricios la ya citada relación de clientela, relación que aún no ha sido totalmente aclarada, a pesar de todos los esfuerzos. Los patricios hacían cultivar sus fincas por esclavos y cedían de sus propiedades algunas a sus clientes, que tenían el usufructo de las mismas a cambio de distintas prestaciones, siendo, pues, arrendatarios. Esta relación era muy semejante a la relación feudal, por la índole de las prestaciones que habían de hacer los clientes, que tenían que pagar para el matrimonio de las hijas del patrono, para rescatar al *patrono* cautivo o a sus hijos, para ayudarle a obtener cargos públicos o a *reponer* lo perdido en procesos.

Un segundo privilegio de los patricios era la administración de justicia, privilegio que hacía a los plebeyos tanto más dependientes cuanto que había leyes determinadas y escritas. Se acudió a remediar este mal, nombrando una comisión de diez miembros, los decenviros, para que legislasen. Las

leyes escritas de las Doce Tablas fueron el resultado de su trabajo. La relación de clientela fue desapareciendo desde aquel tiempo.

Todo el poder público pertenecía a los patricios, que estaban en posesión de todos los cargos, del consulado y luego del tribunado militar y de la censura (instituida en 311 u. c.). Así tanto el ejercicio del poder como su inspección estaba entregado exclusivamente a ellos. Los patricios formaban, por último, también el Senado.

El pueblo se encontraba en el mismo estado de opresión en que, por ejemplo, los irlandeses se hallaban hace pocos años en la Gran Bretaña; pues permanecía totalmente excluido del gobierno. La dureza de los patricios acreedores, a quienes debían pagar los plebeyos sus deudas, con un trabajo de esclavos, impelió a la plebe a sublevarse. Unas veces se alzaba y salía de la ciudad. Otras se negaba al servicio militar. Y resulta sorprendente en extremo que el Senado haya podido resistir tanto tiempo a una mayoría irritada por la opresión y ejercitada en la guerra; pues esta lucha capital duró más de cien años. La circunstancia de que el pueblo pudiera ser refrenado tanto tiempo revela su respeto al orden legal y a los *sacra*. Por último fue necesario conceder a los plebeyos sus justas demandas y perdonarles con frecuencia las deudas. Primeramente exigieron y obtuvieron lo que ya habían tenido bajo los reyes: la propiedad del suelo y el amparo contra los poderosos. Un progreso más en la libertad fue que se pudiera apelar de los cónsules al pueblo; en todo abuso de autoridad, el condenado podía acudir a la decisión del pueblo, privilegio de importancia enorme para la plebe y que irritó particularmente a los patricios. Una parte de la propiedad territorial fue entregada a la plebe, que recibió asignaciones de tierras. La obtención de este privilegio constituye un momento decisivo. Otra ampliación de la libertad fue la reunión del pueblo en comicios propios. Estas asambleas del pueblo llegaron a pesar mucho mediante la institución de los tribunos de la plebe, magistrados que tenían el derecho y el poder de impedir con su veto toda resolución del Senado, de suerte que el pueblo mismo pudo tomar decisiones sobre los asuntos del Estado (*plebiscita*). El Senado solo podía publicar por sí *senatus consulta*; los tribunos podían frustrar los comicios y las elecciones. Sin duda, el Senado tenía también ese mismo poder, puesto que los sacrificios estaban en sus

manos. El número de los tribunos se limitó en un principio a dos; más tarde fue de diez. Esto, sin embargo, fue más bien perjudicial para la plebe; pues bastaba que el Senado ganara a uno de los tribunos para que el veto de uno solo anulase la resolución de todos los demás.

La disminución que sufrió el poder de los cónsules contribuyó mucho a la preparación de la libertad; pues los plebeyos consiguieron abrirse el camino de todas las dignidades y cargos, aunque los patricios se resistieron a conceder esto casi tan tenazmente como a las reformas agrarias. Los plebeyos debieron a los esfuerzos de Licinio que se les concediese una dignidad tras otra y, por último, el consulado y la dignidad augural, a la cual correspondía la vigilancia sobre los Libros sibilinos. Al principio, un cónsul, un edil, un censor, etc., plebeyo no era igual al patricio, a causa de los *sacra*, que este retenía en sus manos; también pasó muy largo tiempo desde aquellas concesiones hasta que un plebeyo llegó realmente a ser cónsul. Cuanto los plebeyos conseguían era a la vez una intrusión en los derechos de los patricios, que se apoyaban en algo sagrado. Por eso se ha presentado también esta intrusión como una impiedad, como una ofensa a lo sagrado. Pero ¿de dónde habían recibido los patricios el derecho de expulsar a los reyes y de disfrutar estos derechos que hacían pasar ahora por algo sagrado?

La liberación de la plebe se llevó a cabo dentro de los primeros cuatrocientos años siguientes a la fundación de Roma. El tribuno de la plebe Licinio fue quien fijó la totalidad de estas determinaciones en la segunda mitad del siglo IV (387 u. c.). Él fue también quien presentó en sus rasgos principales la *lex agraria*, de la que tanto han escrito y discutido los eruditos modernos. Los autores de esta ley causaron en todo tiempo las mayores agitaciones en Roma. Los plebeyos estaban de hecho excluidos casi totalmente de la propiedad territorial y las leyes agrarias tendían a concederles tierras, ya en las proximidades de Roma, ya en los territorios conquistados adonde debían enviarse colonias. En tiempo de la República vemos frecuentemente que los generales adjudican al pueblo tierras; pero siempre eran acusados de aspirar a la monarquía, justamente porque los reyes habían favorecido a la plebe. La ley agraria pedía que ningún ciudadano pudiera poseer más de 500 fanegas: los patricios debían, según

esto, devolver una gran parte de su propiedad. Niebuhr ha hecho investigaciones singularmente prolijas sobre las leyes agrarias y ha creído hacer grandes e importantes descubrimientos; dice que no se pensó nunca en atacar el derecho sagrado de la propiedad, sino que el Estado se limitó a adjudicar a la plebe para su disfrute una parte de las tierras públicas usurpadas por los patricios y de las cuales el Estado podía disponer siempre como de su propiedad. A esto se refieren, pues, las leyes agrarias. Hegewisch [125] es quien mejor las ha expuesto; pero Niebuhr ni siquiera le cita, aunque le copia. Advierto además, de pasada, que Niebuhr toma los demás datos para su tesis de Apiano y Plutarco, esto es, de historiadores griegos, a los cuales, como él mismo confiesa, solo en casos extremos se debe recurrir.

Con gran frecuencia habla Livio de las leyes agrarias y asimismo Cicerón y otros; sin embargo, de lo que dicen no se puede sacar nada determinado acerca de ellas. Esta es una prueba más de la inexactitud de los historiadores romanos. La cuestión toda se reduce a un inútil problema jurídico. La tierra, que los patricios habían tomado en posesión o donde las colonias se establecían, era originariamente tierra del Estado; pero pertenecía también seguramente a los que la poseían y no se adelanta nada con sostener que siguió siendo siempre tierra del Estado. Este descubrimiento de Niebuhr consiste en una distinción nada esencial, que existe en su pensamiento, pero no en la realidad. La ley licinia triunfó, pero pronto fue transgredida y hollada. El propio Licinio Estolón, que había presentado la ley, fue condenado porque poseía más tierras de lo que estaba permitido. Los patricios se opusieron al cumplimiento de la ley con la mayor tenacidad. Debemos fijar aquí la atención en la diferencia que existe entre las circunstancias romanas, las griegas y las nuestras. Nuestra sociedad civil descansa en otros principios; semejantes medidas no son necesarias en ella. Los espartanos y atenienses; que aún no habían llegado a la abstracción, como los romanos, no se interesaban por el derecho como tal; exigían que los ciudadanos tuviesen los medios de subsistencia y pedían al Estado que cuidase de ellos.

Al considerar esta constitución romana, no se puede menos de sentir que la aristocracia es la peor constitución, aunque Aristóteles quiere que

sean οἱ ἄριστοι[126] los que dominen. La aristocracia romana no estaba tan muerta como, por ejemplo, la de Venecia; tenía sus leyes y su propia vida, y así en Roma estaban unidos dos extremos que se habían equilibrado en cierta manera. Pero esto es lo peor; porque precisamente este tercer elemento, el equilibrio mismo, tenía que existir y ser real como poder determinado, como centro y punto de apoyo. Pero esto, justamente, no sucede en Roma; el equilibrio es solo un paliativo y temporal; y la ruptura resulta después tanto más temible.

Sin embargo, el establecimiento de aquel equilibrio temporal fue de la mayor importancia. El momento culminante en el primer periodo de la historia romana es este en que la plebe ha logrado el derecho de accesión a las más altas dignidades del Estado y en que, con la participación que obtuvo en la propiedad del suelo, quedó asegurada la subsistencia de los ciudadanos. Solo mediante esta unión del patriciado y de la plebe llegó a Roma la verdadera consistencia íntima y solo desde entonces pudo el poder romano expansionarse en el exterior. Llega un momento en que el interés común está satisfecho; pero las luchas intestinas han producido cansancio. Roma se vuelve hacia fuera desde este momento. Cuanto más vivamente se hubo agitado la discordia en el interior, tanto más enérgicamente obraron juntos los romanos en el exterior. Cuando los pueblos se orientan hacia el exterior, después de un periodo de agitaciones civiles, aparecen más fuertes que nunca; pues la excitación anterior, que subsiste todavía, no teniendo ya su objeto dentro, lo busca fuera. Así sucedió también en la Revolución francesa. Mas para que esta energía surja de las guerras civiles es preciso que subsista un *principio* interno de conexión en el pueblo, el cual se ha limitado, en las guerras interiores, a remover obstáculos. La causa de que Roma se hiciera entonces conquistadora, fue, pues, la tensión interna, que se dispara ahora hacia fuera. La aridez de la situación interna fue el resorte que empujó la actividad hacia el exterior. Los romanos se distinguen de los demás pueblos itálicos en que tienen por principio la cohesión abstracta. El Estado romano ha encontrado su apoyo en el patriotismo, entrega y sacrificio absoluto a lo Uno. Este impulso de los romanos pudo encubrir por un momento lo deficiente de su propia unión; la prosperidad, la riqueza y la gloria, que la guerra les trajo, contribuyó también a mantener compacto lo

que estaba malamente unido. Pero a la vez trajo terribles necesidades que favorecieron la coherencia íntima aunque solo por algún tiempo.

La disciplina de los romanos y su arte de la guerra les ayudaron a vencer. La estrategia romana tiene algunas peculiaridades frente a la griega y la macedónica. Casi todo gran general ha inaugurado una nueva estrategia. Entre los macedonios fue la falange, cuya octava fila llegaba con su pica de hierro hasta la primera. Su fuerza residía en la acción de la masa. El orden romano de batalla actuaba también por la masa; pero estaba a la vez organizado. La legión romana estaba muy dividida, sin dejar de ser una, y este principio es superior a la masa de la falange. Las legiones romanas constituían conjuntos cerrados, pero a la vez interiormente organizados; reunían los dos extremos de la masa y del desmenuzamiento en tropas ligeras; concentrábanse sólidamente y a la vez se desplegaban con facilidad. Arqueros y honderos precedían en el ataque al ejército romano, para dejar después la decisión a la espada.

Sería fatigoso seguir las guerras de los romanos en Italia; en parte porque carecen de importancia (ni logra elevar el interés la retórica frecuentemente vana que Livio pone en boca de los generales) y en parte también por la falta de espíritu de los historiadores romanos. Los demás pueblos itálicos eran también valerosos; pero no tenían esa íntima cohesión abstracta que en Roma estaba consagrada por las leyes. Por eso no han logrado el imperio del mundo como los romanos. Sabemos poco de la individualidad de estos pueblos, de sus constituciones, costumbres, etc.; ni siquiera sabemos bastante de los etruscos, a quienes los romanos tomaron tanto. Los historiadores romanos refieren pocas cosas de los ligures. Se contentan con señalar con el nombre de enemigos a los pueblos con quienes Roma había guerreado durante tantos siglos. Herodoto procede de modo distinto en este respecto. Especialmente fastidioso resulta Livio en este punto, porque nos presenta a los romanos siempre frente a unos enemigos abstractos, sobre cuya individualidad, lenguaje, costumbres, estrategia, nada nos dice y porque, por otra parte, da siempre a los romanos la tendencia a poner de su parte no solo el gran derecho de la historia universal, sino también el pequeño derecho de las declaraciones, de los tratados, en las violaciones, defendiéndolo, por decirlo así, con argucias de abogado. Pero

en los enredos políticos de esta índole cada parte puede siempre reprochar algo a la otra, si quiere y lo considera útil.

Los romanos hubieron de sostener largas y difíciles luchas con los samnitas, los etruscos, los galos, los marsos, los umbros y los brutios, antes de lograr hacerse dueños de toda Italia. De aquí su dominación se dilató hacia el Sur: pusieron pie en Sicilia, donde los cartagineses guerreaban ya desde hacía tiempo; luego se extendieron por el Oeste, llegando por Cerdeña y Córcega a España. Entraron, pues, muy pronto en repetido contacto con los cartagineses y se vieron obligados a convertirse en una potencia marítima para hacer frente a la suya. Esta creación de una armada era en la Antigüedad más fácil de lo que sería al presente, en que se necesitan una práctica de muchos y superiores conocimientos para el servicio naval. La índole de la guerra marítima no era entonces muy distinta que la guerra terrestre.

En este periodo de las primeras conquistas se desarrollan las virtudes romanas; entonces aparecen aquellos caracteres que ponen todo su ser al servicio del Estado.

2. *La dominación mundial de la República*

La práctica de la guerra y el éxito en ella conseguido permitió a los romanos hacer acopio de fuerzas. Así entraron en el segundo periodo de su historia, ocupando íntegramente el panorama de la escena universal. Patricios y plebeyos, reconciliados, forman un solo pueblo y entran en contacto con las naciones extranjeras; comienzan las hostilidades, primero, con Sicilia, España y Cartago; luego, con Macedonia, Grecia, Asia Menor, Siria, Egipto; en suma, con el gran círculo del mar Mediterráneo, con todos estos pueblos cultos y poderosos y casi al mismo tiempo.

Al comienzo de este periodo, la dominación romana todavía no era, en conjunto, muy extensa. Más allá del Po solo se habían establecido algunas colonias, y en el Sur una gran potencia se hallaba frente a la romana. La segunda guerra púnica es la que da impulso al gigantesco encuentro con los más poderosos Estados de entonces; los romanos entraron en contacto con

Macedonia, Asia, Siria y más tarde Egipto. Italia y Roma siguieron siendo el centro del grande y vasto imperio; pero este centro, como ya se ha dicho, era más bien artificial y forzado. Este gran periodo del choque de Roma con los otros Estados y las múltiples complicaciones que nacen de él ha sido descrito por el noble aqueo Polibio, que hubo de ver sucumbir a su patria por la infamia de las pasiones griegas y la villana e inexorable conducta de los romanos.

Los principios de todos los pueblos sobre los cuales Roma alcanzó la dominación eran muy distintos. La fuerza de Cartago estaba fundada en el tráfico marítimo, por consiguiente en el comercio y la industria; pero no tenía un territorio origen; no formaba una nación ni poseía un ejército nacional, sino que su ejército estaba compuesto por las tropas de las naciones sometidas y aliadas. Faltábale, pues, la base firme frente a la consistencia del principio romano. Pero tanto más admirable es Aníbal, que con sus tropas extranjeras puso a Roma en trance de sucumbir. Los griegos, macedonios y asiáticos no podían ofrecer una resistencia real a la solidez de los romanos.

Los romanos habían mostrado en la primera guerra púnica que podían medirse con la poderosa Cartago, la cual ocupaba una gran parte de la costa de África y la España meridional, y había puesto el pie en Sicilia y Cerdeña. La segunda guerra púnica echó por tierra el poder de Cartago. Sin duda, Aníbal logró, con su genio subjetivo, mantener unido un ejército cuyas reservas estaban formadas por una mezcla de númidas y otras naciones muy diversas, y al cual faltaba la fuerza interior necesaria para resistir. Sin apoyo alguno, se mantuvo dieciséis años en Italia, frente a los constantes y tenaces ataques romanos. Durante este tiempo, los Escipiones conquistaron España y contrajeron alianzas con los príncipes africanos. Pero Aníbal no encontró los medios para alcanzar una victoria decisiva sobre los romanos, ni entre sus compatriotas, ni entre los griegos y los sirios, quebrantados hacía largo tiempo. Obligado a correr en ayuda de su patria, amenazada, perdió la batalla de Zama en el año 552 de Roma, volviendo a su patria después de treinta y seis años de ausencia. Él mismo hubo de aconsejar a Cartago la paz. El resultado de la segunda guerra púnica fue, pues, afianzar el indiscutible poder de Roma sobre Cartago. Los romanos entraron en

hostilidad con el rey de Macedonia, que fue vencido cinco años después. Entonces le llegó la vez a Antíoco, rey de Siria. Este opuso a los romanos un enorme ejército; pero fue derrotado en las Termopilas y en Magnesia, y obligado a entregar a los romanos el Asia Menor hasta el Tauro. Después de la conquista de Macedonia, fueron esta y Grecia declaradas libres por los romanos, declaración sobre cuyo sentido ya hemos hablado antes. Solo entonces tuvo lugar la tercera guerra púnica; Cartago se había repuesto, excitando el recelo de los romanos. Tras larga resistencia, fue tomada y reducida a cenizas. Tampoco la Liga aquea pudo resistir largo tiempo a la ambición romana; los romanos provocaron la guerra, destruyendo a Corinto en el mismo año que a Cartago y convirtieron a Grecia en provincia romana. La caída de Cartago y la sumisión de Grecia fueron los momentos decisivos, a partir de los cuales los romanos extienden su dominación por Oriente. En este periodo triunfal atraen nuestra atención las grandes y afortunadas individualidades éticas, sobre todo los Escipiones, que tuvieron la fortuna moral —aunque Escipión el Grande acabó desgraciadamente su vida en el destierro— de laborar para su patria en un periodo de plena salud.

Roma parecía ahora totalmente asegurada; ninguna potencia extranjera podía hacerle frente. Se había hecho dueña del Mediterráneo, esto es, del asiento de toda cultura. Poseía el centro de la tierra y no necesitaba sino expansionarse. Los romanos, aún en la cima de su poderío, siguen siendo un pueblo aislado; no los vemos formar parte de un sistema de Estados que impere también en Oriente. No existía comunidad alguna entre ellos y los demás pueblos. Las alianzas que concedían a estos les proporcionaban solo una especie de independencia interna. Fue un poder concentrado y superior a todo que se expansionó en las guerras posteriores. Los romanos siguen conquistando y robando, sin que la necesidad o el interés de la propia conservación les empuje a ello. Asia es ahora el escenario de la guerra.

En tiempos de las primeras guerras púnicas, el peligro unió a todos por el afán de salvar a Roma. También en las guerras siguientes con Macedonia, Siria y los habitantes de la Galia Cisalpina estuvo en peligro la existencia del todo. Pero después que hubo pasado la amenaza de Cartago y Macedonia, las guerras siguientes fueron cada vez más consecuencias del triunfo, tratándose tan solo de recoger sus frutos. Se emplearon los ejércitos

en las empresas de la política y de los individuos particulares para la conquista de la riqueza, de la gloria, del *poder* abstracto. La relación con las demás naciones era la pura relación de la violencia. La individualidad nacional de los pueblos no imponía a los romanos ese respeto que impone hoy. Los pueblos no eran todavía considerados como legítimos; los Estados no reconocían que los demás Estados existían por una necesidad esencial. El mismo derecho a la existencia tiene una confederación, como las de la Europa moderna, que una situación como la de Grecia, donde los Estados eran iguales ante el dios de Delfos. Pero los romanos no entraban con los demás pueblos en una relación semejante, porque su dios no es más que Júpiter Capitolino; tampoco respetaban los *sacra* de los demás pueblos (como los plebeyos no habían respetado los de los patricios), sino que entraban a saco los templos extranjeros, portándose como conquistadores, en el sentido propio de la palabra.

Roma sostenía ejércitos permanentes en las provincias conquistadas, a las que enviaba procónsules y propretores en calidad de gobernadores. Los caballeros recaudaban los derechos de aduana y los tributos que habían tomado en arriendo al Estado. Una red de estos arrendatarios (*publicani*) se extendió así por todo el mundo romano. Catón decía después de cada deliberación del Senado: *Ceterum censeo Carthaginem es se delendam*; y Catón era un auténtico romano. El principio romano se presenta, pues, como la fría abstracción del poder y de la violencia, como el puro egoísmo de la voluntad frente a los demás, egoísmo que no tiene en sí ninguna satisfacción ética, sino que toma su contenido únicamente de los intereses particulares. El aumento de las provincias se tradujo en un incremento del particularismo interno y en la ruina consiguiente.

Ya en el primer periodo de la gloria triunfal se ve que no hay un desarrollo del espíritu tan grande como entre los griegos, que empezaron a gozar lo que habían conquistado. A las guerras médicas siguió en Grecia el hermoso esplendor de la cultura, el arte y la ciencia; el espíritu gozó íntima e idealmente lo que antes había realizado prácticamente. Este arte peculiar y original ha seguido siendo privativo de los griegos. Puede observarse sin duda también entre los romanos algo semejante; pero más superficial y, en parte, imitado, recibido de otros, sirviendo solo a la pompa externa. Para

que el periodo de la gloria exterior de las armas tuviera por consecuencia un estado de satisfacción interior, hubiera sido necesario que el principio de la vida de los romanos fuese más concreto. Pero ¿qué hubiera sido ese algo concreto que los romanos pudieran haber sacado de su interior y llevado a la conciencia por medio de la fantasía y el pensamiento? Sus espectáculos predilectos eran los triunfos, los tesoros de los botines y los cautivos de todas las naciones, sometidas inexorablemente al yugo de la dominación abstracta. El elemento concreto que los romanos encuentran en sí es tan solo la unidad sin espíritu; y el contenido determinado no puede radicar más que en la particularidad de los individuos. La tensión de la virtud ha cedido, una vez que el peligro ha pasado. Pronto irrumpe entre los romanos, como entre los griegos, la corrupción desbordada. Las guerras exteriores y la división interna se mezclan simultánea o alternativamente. La grandeza de la individualidad crece en intensidad y medios con los contrarios sucesos; pero ya no sabe ajustarse al espíritu de la patria. La individualidad tampoco llega a la perfección ética, como entre los griegos; manifiéstase tan solo la particularidad en su oposición a lo universal. Aquella unidad de la abstracción, en que el individuo pertenecía al Estado, desaparece. Pero los romanos no llegan a las bellas figuras concretas de la historia griega, sino que para ellos redúcese todo a la explosión de la particularidad, reprimida hasta entonces. Desde ahora vemos surgir en otra forma la oposición dentro de Roma; y la época que cierra el segundo periodo representa asimismo un segundo intento de conciliación. Vimos antes la oposición manifestarse en la lucha de los patricios contra los plebeyos; ahora la vemos en la forma de los intereses particulares que luchan contra el sentimiento patriótico. El sentido político ya no es bastante a mantener en el necesario equilibrio los dos términos de esta oposición. Junto a las guerras de conquista, botín y gloria, ofrece ahora Roma el pavoroso espectáculo de las revueltas civiles y las guerras intestinas.

Importóse de Asia el lujo y el libertinaje. La riqueza se recogía en forma de botín y no era el fruto de la industria y de la actividad honrada, como tampoco había nacido la marina de las necesidades del comercio, sino que se había creado para los fines de la guerra. El Estado romano, basando sus medios en el robo, se dividió a causa de la participación en el botín. La

primera ocasión para la discordia, que estalló en el interior, fue la herencia de Atalo, rey de Pérgamo, que había legado sus tesoros al Estado romano. Tiberio Graco propuso que esos tesoros se repartiesen entre los ciudadanos romanos y renovó las leyes agrarias de Licinio, que habían quedado completamente incumplidas por la preponderancia de algunos individuos. Su objeto principal era procurar a los ciudadanos libres una propiedad y poblar Italia de ciudadanos en lugar de esclavos. Este digno romano sucumbió, sin embargo, a la codiciosa nobleza, pues la constitución romana ya no podía salvarse por sí misma. Cayo Graco, hermano de Tiberio, persiguió el mismo noble fin que se propusiera su hermano; pero también compartió el mismo destino.

La corrupción siguió su curso sin hallar obstáculos. Como ya no existía ningún fin patriótico, universal y esencial, hubieron de imperar necesariamente las individualidades y la violencia. La enorme corrupción de Roma se revela en la guerra contra Yugurta, rey de Numidia, que había ganado con sus dádivas al Senado y se permitía impunemente las mayores violencias y crímenes. Roma experimentó una conmoción general en la lucha contra los cimbros y teutones, que amenazaban arruinar al Estado. Con gran dificultad fueron deshechos estos en la Provenza, cerca de Aix, y los otros en la Lombardía, junto al Adigio, por Mario, el vencedor de Yugurta. También son importantes las luchas entre los latinos y los aliados italianos; estos se sublevaron, porque no se les quería conceder el derecho de ciudadanía romana que demandaban. Y mientras los romanos tenían que sostener en la misma Italia la guerra contra una enorme fuerza, recibían la noticia de que 80.000 compatriotas habían encontrado la muerte en Asia Menor, por orden de Mitrídates. Este era rey del Ponto, dominaba la Cólquida y los países del mar Negro hasta el Quersoneso Táurico y podía levantar contra Roma a los pueblos del Cáucaso, la Armenia, la Mesopotamia y una parte de la Siria por medio de su yerno Tigranes. Sila, que ya había mandado el ejército romano en la guerra de los aliados, le derrotó. Atenas, que había sido respetada hasta entonces, fue asediada y tomada, pero no destruida, por consideración a los padres, según la expresión de Sila. Este regresó entonces a Roma, venció al partido popular dirigido por Mario y Cinna, conquistó la ciudad y organizó metódicas

matanzas de romanos considerados. Cuarenta senadores y mil seiscientos caballeros fueron sacrificados a su ambición y ansia de poder.

Mitrídates estaba derrotado, pero no vencido. Pudo, pues, comenzar de nuevo la guerra. Al mismo tiempo Sertorio, un romano proscrito, se levantó en España, donde luchó durante ocho años, sucumbiendo tan solo a la traición. La guerra contra Mitrídates fue terminada por Pompeyo. El rey del Ponto se mató, después de haber agotado sus recursos. Simultánea fue la guerra de los esclavos en Italia; una gran cantidad de gladiadores y montañeses se habían reunido en torno a Espartaco; pero fueron aniquilados por Craso. A toda esta confusión agregóse la piratería general, que Pompeyo hubo de abatir rápidamente por medio de una dura represión.

Al periodo del poder fuerte y de la victoria había seguido, pues, una época de disolución interna, que era mucho más peligrosa que la lucha contra los imperios extranjeros constituidos. En esta tormenta de las guerras civiles ocupan los primeros puestos individuos que deben su preponderancia al poder militar o a la alianza con el populacho. El principal interés gira en torno a estas grandes individualidades, que se convierten en figuras descollantes, como sucede en tiempos de la decadencia de Grecia, después de Alejandro, con Demetrio Poliorcetes, Cleómenes y Agis. A estas figuras corresponden en Roma sobre todo los magnánimos Gracos, a quienes sus propios enemigos no podían negar las más puras intenciones. Aquí tienen su puesto, además, la firmeza de Mario, la grandeza de Pompeyo, los caracteres de un César y un Cicerón. Las biografías de Plutarco son una vez más en esto del mayor interés. Estas colosales individualidades han nacido de la descomposición del Estado, que ya no tenía en sí vigor ni solidez alguna, haciéndose sentir la necesidad de restablecer la unidad del Estado, unidad que ya no existía en el sentimiento. La desdicha de estos grandes individuos consiste en que no pueden salvar lo ético, manteniéndose puros; pues lo que hacen va dirigido contra lo existente y es un crimen. Incluso los más nobles, los Gracos, no sucumbieron solamente a la injusticia y violencia externas, sino a la propia injusticia, puesto que se vieron obligados a hollar con sus pies aquello para lo cual vivían. Pero lo que estos individuos quieren y hacen tiene en cambio

de su parte el derecho superior del espíritu universal; y debe conseguir finalmente la victoria.

De las terribles luchas interiores, por las cuales estas grandes figuras hubieron de pasar, ofrece Plutarco visibles ejemplos: Aníbal derribando de la tribuna a un orador, por encontrar sus proposiciones demasiado vergonzosas; Mario, vencedor, sentado solo sobre las ruinas de Cartago; César paseando de noche, durante varias horas, por la orilla del Rubicón y pesando el destino del mundo. Estos ejemplos dan idea de lo que el hombre puede sufrir.

Fácilmente se ve que, en tal estado de general disolución, la constitución regía de nombre nada más. La plebe quiso tener parte en los despojos de Asia y la obtuvo mediante las *largitiones*, que cada cual podía usar para sus fines. La particularidad reemplazó al sentimiento de la totalidad; el pueblo se emancipó de su dependencia respecto del Estado, que estuvo amenazado de muerte por la interna descomposición e inmoralidad. Con todo, reinaba una unión tan firme que el imperio pudo salvarse. Vemos los poderes más formidables y amenazadores levantarse contra Roma; pero la potencia militar de este Estado alcanza la victoria sobre todos. Los generales y los ejércitos se unen momentáneamente, vencen y aseguran la existencia del todo. César reduce definitivamente a unidad la enorme división.

Como faltaba por completo la idea de una organización del gran imperio, el Senado no pudo conservar la autoridad del gobierno. Él poder dependía del pueblo, que ahora no era más que populacho y necesitaba el trigo de las provincias. Los ciudadanos romanos se adhieren a individuos que les adulan y forman facciones con el fin de adueñarse de Roma. Así es como vemos oponerse mutuamente en Pompeyo y César los dos astros de Roma, de un lado Pompeyo con el Senado y aparentemente, por tanto, como defensor de la república; del otro, César con sus legiones y la superioridad del genio. Esta lucha entre las dos individualidades más poderosas no podía decidirse en el foro de Roma. César se apoderó sucesivamente de Italia, España y Grecia, deshizo a su enemigo en Farsalia, el 48 antes de J. C., y después de asegurarse el Asia, regresó vencedor a Roma.

La constitución democrática ya no podía conservarse en Roma, sino aparentemente. Cicerón, que se había creado mucha reputación por su gran elocuencia, y pesaba mucho por su sabiduría, atribuye la ruina de la república a los individuos y sus pasiones. Cicerón reflexiona sobre el Estado y, sin embargo, no vislumbra siquiera lo que es la esencia del Estado, pues sigue creyendo que las formas existentes son capaces de mantener su cohesión. Platón, a quien Cicerón pretendía imitar, tuvo plena conciencia de que el Estado ateniense, tal como se ofrecía a sus ojos, no podía subsistir y, en consecuencia, esbozó con arreglo a sus puntos de vista una constitución política perfecta. Cicerón, por el contrario, no ve la imposibilidad de mantener por más tiempo la república romana y busca exclusivamente soluciones momentáneas para conservarla. No tuvo conciencia de la naturaleza del Estado, especialmente del romano, ni supo, a pesar de ser el padre de la patria, otra solución que esperar la salud de personajes particulares, que serían la base del Estado, y hacer responsables de la perdición a otros personajes. También Catón dice de César: «Malditas sean sus virtudes, que han precipitado mi patria a la ruina.» Pero lo que destruyó la república no fue la casualidad de César, sino la necesidad. Era imposible que la república subsistiese más tiempo en Roma. Las obras del mismo Cicerón lo demuestran. Él mismo refiere que los asuntos públicos eran resueltos tumultuosamente, con las armas en la mano, por la riqueza y el poder de los primates, aliados a la canalla.

El principio romano estaba totalmente orientado hacia la dominación y el poder militar; no tenía ningún centro espiritual que fuese su fin, su ocupación y el goce del espíritu. El fin patriótico de conservar el Estado desaparece cuando el apetito subjetivo de poder se convierte en pasión. Los ciudadanos se sintieron extraños al Estado, no encontrando en él ninguna satisfacción objetiva; y tampoco los intereses particulares tomaron la dirección que tomaron entre los griegos, quienes, frente a la ruina de la realidad, ya iniciada, produjeron aún sus obras más bellas en la pintura, la escultura y la poesía, y en especial cultivaron la filosofía. Las obras de arte, que los romanos importaban de todas las partes de Grecia, no eran sus propios productos; su riqueza no era el fruto de su industria, como en Atenas, sino resultado del robo. La elegancia y la cultura era extraña a los

romanos; estos trataron de recibirla de los griegos, y a este fin se llevó a Roma una gran masa de esclavos griegos. Delos era el centro de este comercio de esclavos, y se dice que a veces se compraban allí en un solo día hasta 10.000 esclavos. Los esclavos griegos eran los poetas y escritores de los romanos, los directores de sus fábricas, los educadores de sus hijos. La república ya no tenía, por consiguiente, ningún sostén. La base del Estado no podía encontrarse más que en la voluntad de un solo individuo.

3. *El Imperio*

El dominio del mundo ejercido por Roma pasó, pues, a manos de uno solo. Este importante cambio no debe considerarse como algo casual, sino que era necesario y estaba condicionado por las circunstancias. César hizo lo que era necesario, imponiendo su particularidad a las muchas voluntades individuales, purificando a Roma de las muchas particularidades bajas y mezquinas y colocándose a la cabeza del Estado. Las particularidades no desaparecen más que o por la violencia o por su anulación en el espíritu. César, que puede presentarse como un modelo de sagacidad romana; César, que tomaba sus resoluciones con la mayor clarividencia y las llevaba a cabo del modo más activo y más práctico, sin ninguna pasión, hizo históricamente lo justo, conciliando los antagonismos y estableciendo la forma necesaria de unión. Pero no logró esto en Roma o en sus alrededores, ni en una guerra civil, como Sila, ni en la pelea de las facciones, sino con victoriosas luchas, en las cuales conquistó el mundo romano en todas sus partes. Frente a sí tenía la república o, dicho con más propiedad, la sombra de la república, pues cuanto quedaba de ella era impotente. César no hizo frente al Estado, sino a un partido, a cuya cabeza estaba el Senado. Este tenía en sus manos todos los medios para dirigir bien los asuntos de la república, pero reinaba en él un vacuo formalismo; lo predominante era la particularidad. El Senado servía simplemente de pretexto a los propósitos particulares. Pompeyo y todos los que estaban de parte del Senado habían llegado a considerar su personal *dignitas* y *auctoritas*, su dominación particular, como un poder de la república; de esta, por consiguiente, solo

quedaba el nombre, el título, bajo cuyas alas se habían refugiado todos los pequeños facciosos, los mediocres necesitados de protección.

César puso fin al vacuo formalismo de este título, erigiéndose en señor y haciendo triunfar por la fuerza la unidad del mundo romano sobre la particularidad.

César hizo dos cosas: redujo al silencio la oposición interna y desató a la vez una nueva en el exterior. La dominación romana había llegado entonces hasta la corona de los Alpes; César inauguró un nuevo escenario de la historia universal; abrió el teatro que debía ser desde entonces el centro de la historia universal. Conquistó la Galia, entró en contacto con la Bretaña y sobre todo con la Germania, descubriendo así un mundo nuevo. El principio propio de la dominación romana llega hasta los Alpes; pero César estableció otro, que tramonta los Alpes. Luego se puso a la cabeza del mundo romano y se hizo señor del mundo.

Vemos, no obstante, que los varones más dignos de Roma creían que la dominación de César era casual y que la situación traída por César estaba vinculada a su individualidad: así Cicerón, así Bruto y Casio, quienes creían que si *este* individuo desaparecía, la república retornaría por sí sola. Obsesionados por este notable error, Bruto, un individuo sumamente digno, y Casio, más enérgico que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se vio que solo un jefe podía dirigir el Estado romano y los romanos tuvieron que creer entonces al fin en esta verdad; pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por el asentimiento de los hombres cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesitaba suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como «ninguna vez»; pero ya la segunda vez confirma la primera. Fue, pues, necesario que Augusto se apoderase del poder, igual que César; del mismo modo que Napoleón hubo de ser destronado dos veces y que los Borbones han sido expulsados dos veces. La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente casual y posible.

La dominación romana era tan desinteresada que el gran tránsito al Imperio no cambió casi nada en la constitución. Solamente que las asambleas del pueblo no tenían ya razón de ser y desaparecieron. Augusto

asumió el poder; pero dejó subsistir la forma de la constitución, que carecía en sí de sustancialidad. El poder había huido de ella; Augusto hizo su voluntad. El emperador solo era el *princeps* entre los senadores; pero en rigor era el monarca, por el medio harto sencillo de las legiones, que tenía a su lado y con las cuales mantenía sumisas a las tropas lejanas que le fueran desafectas. Un *imperator* solo podía dominar por el miedo a las legiones y a los pretorianos. El emperador era a la vez censor, cónsul y tribuno; reunía en sí todas estas dignidades, que sobrevivían nominalmente. Los asuntos públicos eran llevados al Senado y el emperador figuraba solo como un senador más; pero el Senado tenía que obedecer. Al principio, la *auctoritas* del Senado siguió teniendo algún poder; pero más tarde también lo perdió. Quien contradecía en el Senado al emperador era condenado a muerte y su fortuna era confiscada. Sucedía, por tanto, que aquellos que ya veían su muerte segura, se suicidaban, para dejar, por lo menos, su fortuna a su familia. El emperador más odioso a los romanos fue Tiberio, a causa de su doblez; sabía muy bien utilizar la bajeza del Senado, para perder por medio de él a aquellos a quienes temía. Algunas veces el Senado quiso crearse de nuevo una consideración, nombrando emperadores; pero estos o no pudieron sostenerse o, si lo consiguieron, fue ganando con dádivas a los pretorianos. La elección de los senadores y la formación del Senado estaban, por otra parte, entregadas totalmente al arbitrio del emperador.

Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador; ya no existía ninguna cohesión ética; la voluntad del emperador estaba por encima de todo; ante ella todo era igual. Los libertos, que rodeaban al emperador, eran con frecuencia los individuos más poderosos del imperio; pues la arbitrariedad no repara en diferencias. Los emperadores dominaban por medio de los pretorianos; mas también dependían de ellos. No pasó mucho tiempo sin que las legiones llegasen a adquirir conciencia de su importancia. Los pretorianos impusieron y depusieron emperadores y las restantes legiones usaron de la misma libertad. Al principio mostraron algún respeto por la familia de César Augusto; pero más tarde ellas mismas eligieron sus generales, escogiendo a aquellos que se habían ganado su afecto y favor, ya por su valentía e inteligencia, ya por sus dádivas y tolerancia en punto a la disciplina. Los emperadores se conducían, a pesar

de su poder, de un modo muy ingenuo; no se rodeaban de brillo y pompa a la manera oriental. Encontramos en ellos rasgos de sencillez que causan asombro. Así, por ejemplo, Augusto escribe a Horacio una carta en que le reconviene por no haberle dedicado aún ninguna poesía y le pregunta si cree que esto le deshonraría ante la posteridad.

En la individualidad del *imperator* ha llegado la subjetividad particular a la realidad más desmedida. El espíritu ha salido enteramente fuera de sí mismo, puesto que la finitud del ser y del querer se ha hecho ilimitada. La voluntad del emperador tiene por único límite el hecho de que el emperador es hombre. Su albedrío solo tiene un límite, el límite de todo lo humano, la muerte; e incluso la muerte se ha convertido en algo espectacular. Así Nerón sucumbió a una muerte que puede servir de ejemplo lo mismo al más noble héroe que al hombre más resignado. Por lo demás, no había para el emperador derechos, ni deberes, ni eticidad; la arbitrariedad y la pasión le guiaban; él era el destino de todos. Estos emperadores representaban la exteriorización del espíritu, la finitud que sabe, quiere y no tiene límites. La subjetividad particular, totalmente desenfrenada, no tiene intimidad, ni progreso, ni retroceso, ni arrepentimiento, ni esperanza, ni temor, ni pensamiento alguno; pues todo esto implica determinaciones y fines fijos y aquí toda determinación es completamente casual; aquí el apetito, el placer, la pasión, el capricho, en suma la arbitrariedad, se dan en su íntegra ilimitación. La voluntad de los demás no es nunca un límite para la voluntad del emperador, de suerte que la relación de voluntad a voluntad es más bien la de una dominación y una servidumbre ilimitadas. Hasta este punto saben los hombres que sobre la tierra conocida no hay más voluntad que la voluntad del emperador. La situación de los emperadores romanos es única en su clase. Todo les es posible; todos sus caprichos son satisfechos; todo goce es para ellos solo un goce pasajero, y los buscan nuevos para producirlos nuevos. Si había un buen emperador, era esto una feliz casualidad, que pasaba sin dejar huellas; y las cosas seguían como estaban. Lo concreto no importa en los emperadores; que se reducen a querer, ya sea bien o mal. Por eso, todo es regular bajo esta dominación; pues, sea lo que sea, está en regla y la dominación solo exige que todo se halle de acuerdo con ella; el imperio consiste en que todo esté en armonía con el uno. El

carácter concreto de los emperadores carece por tanto de todo interés. Así, ha habido emperadores de carácter y naturaleza noble, que se distinguieron especialmente por su cultura: Tito Trajano, los Antoninos son conocidos como tales caracteres, sumamente severos consigo mismos. Pero no han introducido ningún cambio en el Estado; jamás han hablado de dar al pueblo romano una organización de libre convivencia, sino que siguen siendo algo particular. La solidez de estas particularidades es tan grande, que la virtud y el vicio parecen indiferentes. Todo está en orden, esté como esté; pues la mera finitud es un fin. Los individuos se encuentran aquí en un punto de vista en el cual, por decirlo así, no obran, porque ningún objeto les opone resistencia; bástales con querer, bien o mal, y así es como es. A los gloriosos emperadores Vespasiano y Tito sucedió el cruel y execrable tirano Domiciano; sin embargo, los historiadores romanos dicen que el mundo romano gozó de paz bajo él. Aquellos luminares aislados no cambiaron nada, por consiguiente; el imperio todo sufría la opresión de los impuestos y del pillaje; Italia se despobló, las tierras más fértiles permanecían incultas. Esta situación pesaba como un hado sobre el mundo romano.

El Imperio romano era en tiempo de los emperadores extensísimo; en parte por obra de los mismos emperadores. No parecía quedar nada de donde pudiese sobrevenir un peligro para el Imperio. Y en este enorme Imperio hay un individuo que lo resume todo en sí. Los demás individuos se hallan frente a este uno como *personas privadas*, como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales (la esclavitud constituía solo una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político. Ya después de la guerra de los aliados fueron equiparados a los ciudadanos romanos los habitantes de toda Italia. Bajo Caracalla se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma. Pero con esta igualdad de los ciudadanos sigue existiendo la tiranía; más aún, el despotismo es el que introduce la igualdad. Esta recibe también la determinación de la libertad, pero solo de la abstracta y de la del derecho privado. El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el espíritu del pueblo romano, se realiza ahora en el concepto de la persona, en el derecho privado. El derecho privado consiste, en efecto,

en que la persona como tal tenga un valor en la realidad que ella se da, en la propiedad. El cuerpo vivo del Estado y el carácter romano, que alentaba en él como alma, quedan reducidos ahora a los miembros dispersos y muertos del derecho privado. El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son solo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas. Por lo demás, la libertad personal tiene por base este derecho privado romano.

El emperador dominaba, pero no gobernaba. Faltaba entre él y el pueblo un medio fijo, jurídico y ético, esto es, una organización del Estado, el vínculo de una constitución, en que los municipios y las provincias formasen un orden de círculos de vida, con derecho propio, influyendo activamente en pro del interés general y sobre la administración general del Estado. La arbitrariedad tenía rienda suelta. Existen curias en las ciudades, pero no tienen importancia, o son empleadas solo como medios para oprimir a los individuos y expoliarlos legalmente. Los súbditos no tenían derechos; reinaba por todas partes la corrupción activa o pasiva. Ni siquiera los Antoninos pensaron en una organización y determinación racional del Imperio. En la Roma primitiva había un interés común, pero que implicaba el salir fuera de sí. Actualmente Roma se halla sin apoyo y podrida.

Ante la conciencia de los hombres estaba presente, por una parte, el destino y la universalidad abstracta de la dominación y, por otra, la abstracción individual, la persona, que implica la determinación de que el individuo en sí sea algo, no por su vida, no por una individualidad con contenido, sino como individuo abstracto. Los hombres estaban, o hastiados de la existencia, o entregados totalmente a la vida sensual. No tenían ningún

apoyo en la patria u otra unidad ética semejante, sino que estaban reducidos exclusivamente a entregarse al destino y llegar a una perfecta indiferencia acerca de la vida; y la buscaban o en la libertad del pensamiento o en el goce sensible inmediato. Pero también la existencia sensible sucumbió a la corrupción. No había entre los romanos una industria organizada. La agricultura estaba en las manos de unos pocos magnates, que cultivaban sus extensas propiedades por medio de sus esclavos. Estas circunstancias contribuyeron mucho a la despoblación de Italia. Un modo principal de adquirir la propiedad era la herencia, por la cual la propiedad se prolongaba en la familia. Sin embargo, a consecuencia de la libertad de testar, reinaba la mayor arbitrariedad en la transmisión de la propiedad y las herencias por captación o sorpresa estaban a la orden del día. El amor a la familia no tenía ningún influjo, porque no lo había; y donde este amor falta, no hay eticidad. El individuo, retraído en sí, encontraba su determinación, o en procurarse los medios de gozar, ganándose el favor imperial, o recurriendo a la violencia, la astucia y la adulación, o buscando su tranquilidad en la filosofía, único recurso que podía ofrecer aún algo fijo y existente en sí y por sí; pues los sistemas de aquel tiempo, el estoicismo, el epicureismo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, aspiraban todos a lo mismo, es a saber: a hacer al espíritu indiferente a todo lo que la realidad ofrece. Estas filosofías estaban muy extendidas entre las personas cultas y engendraban la impasibilidad del hombre en sí mismo, por medio del pensamiento, actividad que produce lo universal. Pero esta íntima conciliación por medio de la filosofía era también una conciliación abstracta, una conciliación en el puro principio de la personalidad; el pensamiento, que hacía de sí mismo su objeto y se conciliaba consigo mismo, como pensamiento puro, carecía totalmente de objeto; y la impasibilidad del escéptico convirtió la falta de fin en un fin de la voluntad. La filosofía solo conocía la negación de todo contenido y era la consejera de la desesperación, para un mundo en que ya no había donde apoyarse. La filosofía no podía satisfacer al espíritu vivo, que aspiraba a una conciliación superior.

En este último periodo toma el Imperio romano contacto con el nuevo pueblo histórico destinado a sustituirle. Pero su caída tiene más exactamente tres determinaciones. Primero viene la propia ruina, que

consiste en retraerse en sí y permanecer encerrado en la esfera de los meros intereses y goces privados. El Imperio romano ha llegado en sí hasta la dominación única de un «este», hasta algo irracional, seco, abstracto, hasta un orden que no es más que orden, sin razón, y hasta una dominación que no es más que dominación, sin contenido ético. Por eso todos, salvo el monarca, son súbditos, personas abstractas, que solo tienen relaciones jurídicas. El conjunto es algo sin espíritu, una apariencia sin esencia, un cadáver en que hay mucho movimiento, pero movimiento de gusanos. Se han desatado todas las potencias del interés privado, la codicia y todos los vicios. Lo segundo es que el espíritu se retrae en sí como algo superior; esto acontece de una parte por obra de la filosofía, de la que acabamos de hablar, y de otra parte por obra del cristianismo. Ambos socavan lo existente y son el elemento revolucionario frente a la esencia romana; pero ambos —aunque el cristianismo en particular— no son meramente elementos negativos, sino también positivos, de los cuales surge el principio histórico siguiente. Lo tercero, en fin, es la caída del Imperio romano en el aspecto externo. Esta caída es causada por las invasiones de los pueblos bárbaros nórdicos y orientales, que se precipitan como un alud sobre el Imperio romano, el cual no puede oponerles dique alguno.

Capítulo 3
EL CRISTIANISMO

1. *Las bases histórico-espirituales*

a) El cristianismo y el principio occidental.—En las circunstancias que llevamos descritas está contenida la necesidad de un nuevo estado del mundo y también los elementos de que este ha de componerse. Frente al orden vacío, frente a esta finitud se ha presentado el sujeto. El espíritu se halla absolutamente fuera de sí; y así rige al mundo. La base disoluta se ha convertido en este orden; por consiguiente, está dada en él. Bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano-de la subjetividad particular, ha aparecido el principio contrario, la infinitud; pero de tal modo, que encierra en sí el principio de la finitud existente por sí. Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal.

Ya hemos indicado cómo César abrió la parte real del nuevo mundo; pero la existencia espiritual interna de este mundo empezó bajo Augusto. En los comienzos del Imperio, cuyo principio hemos conocido como la subjetividad particular y la finitud, exaltadas hacia la infinitud, surgió en el mismo principio de la subjetividad la salvación del mundo. Esta solución surgió, en efecto, como un hombre que era *este* hombre, en subjetividad abstracta; pero de tal suerte que, a la inversa, la finitud es tan solo forma de su manifestación, siendo la esencia y contenido constituidas por la infinitud, por el «ser por sí» absoluto. El mundo romano, tal como ha sido descrito, en su desorientación y en el dolor de estar abandonado por Dios, trajo la ruptura con la realidad y el común anhelo de una satisfacción, que solo

puede alcanzarse interiormente en el espíritu; y así preparó el terreno a un mundo espiritual superior. Fue el destino que aplastó a los dioses y la vida serena y alegre, dedicada a su servicio; fue el poder que purificó el espíritu humano de toda particularidad. Su estado todo semeja, pues, el momento del parto; su dolor semeja los dolores del parto de otro espíritu superior, que se reveló con la *religión cristiana*. Este espíritu superior encierra la reconciliación y la liberación del espíritu, en cuanto que el hombre adquiérela conciencia del espíritu en su universalidad e infinitud. El objeto absoluto, la verdad, es el espíritu; y como el hombre mismo es espíritu está presente consigo mismo en este objeto y encuentra así, en su objeto absoluto, la esencia y su esencia. Más para que sea abolida la objetividad de la esencia y el espíritu permanezca en sí mismo es menester que sea negado el lado natural del espíritu, en el cual el hombre es un hombre particular y empírico, a fin de que desaparezca lo heterogéneo y se realice la reconciliación del espíritu.

No es posible demostrar aquí lo que es verdadera religión e idea de Dios; solamente expondremos lo que apareció o la necesidad de su aparición en este tiempo, esto es, que los tiempos estaban cumplidos.

La verdadera idea es la universalidad existente en sí y por sí, que solo existe en el pensamiento; pero no lo abstracto, no la esencia absoluta vacía, sino determinada interiormente en sí, de tal modo que la negatividad sea a la vez absoluta, o que exista la forma, pero como forma infinita. Dios es, según esta idea, el uno; esto es, lo abstracto. Las determinaciones concretas en este uno son las propiedades; pero estas mismas solo tienen un contenido particular; por ejemplo, la omnipotencia, la bondad infinita, etc. Sin duda no son particularidades sensibles; pero, sin embargo, no llenan el sujeto. Por eso los orientales dan a sus dioses tantísimos nombres; con intento de agotar lo infinito. Pero todas esas determinaciones no lo llenan, sin embargo. La verdadera plenitud, cuando es concebida, es tan solo el uno; esta es la única determinación exhaustiva, porque no es algo particular, sino algo que vuelve sobre sí mismo, algo que, por lo tanto, no lanza fuera de sí el pensamiento, sino que se recoge en sí, en el ser por sí. Este ser por sí es la plenitud infinita, la determinación en sí misma; no una determinación infinita, absoluta, vacía, sino ambas cosas, la plenitud y la determinación;

justamente porque consiste en que el salir de sí, el referirse a otra cosa vuelve de nuevo sobre sí y se recoge en sí. Esta plenitud es la de la idea. La idea sé particulariza, se produce como algo distinto de sí misma, pero no se pierde en este otro distinto, sino que lo pone como no-distinto y así se recoge en sí misma.

Conocemos este movimiento de la idea en muchas formas; por ejemplo, en el sentimiento, y entonces se llama amor. Yo me trasfundo en otro; no estoy en mí; pero teniendo en el otro mi saber y mi querer, soy, sin embargo, yo mismo y, estando en él, estoy en mí mismo. Una superior expresión de esta idea es lo que llamamos espíritu; su contenido constituye lo que acabamos de exponer.

Este contenido se encuentra en la doctrina de la Trinidad, profesada por la Iglesia cristiana. Dios es conocido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hállanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que Dios es uno y trino. Un modo de saber esto es el de la fe, otro el del pensamiento, que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento, que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno y trino, no sabe mucho del cristianismo. Que Cristo fue moral, etc., también los mahometanos lo saben.

Ahora bien, la religión cristiana puede concebirse según sus comienzos; y entonces resulta un pretérito, algo que se ha conservado. Pero, en verdad, la religión cristiana es algo presente, algo en que el espíritu se sonden sin cesar. No se trata, por lo tanto, de saber si en la Biblia consta expresamente que Dios es uno y trino; esto fuera simple letra. Pero el espíritu de la Iglesia es el espíritu real y activo; y así, lo que consta en la Biblia, no por ser lo antes sabido es lo verdadero. La Iglesia es quien ha llegado a conocerlo; es el espíritu de la verdad, que se ha elevado desde sí mismo hasta la conciencia determinada. El entendimiento no sabe nada ni de la fe ni de la razón.

Hay que exponer, pues, cómo los tiempos para la aparición de este espíritu se habían cumplido y cómo Dios envió a su Hijo. Esto quiere decir

que la conciencia del mundo espiritual se ha elevado hasta los momentos que integran el concepto de la autoconciencia espiritual. Estos son momentos de la conciencia terrenal; y es necesario que estos momentos se reúnan, se recojan en la verdad. Estos momentos son al presente las categorías que rigen el mundo; y esto es lo importante. La cuestión es, por tanto, cuáles sean estas categorías. En primer término, son *disjecta membra*, que solo juntos constituyen una unidad. La primera: categoría es el «estar determinado en sí y por sí», la categoría del punto, que se refiere a sí mismo, la creencia en la finitud. La segunda y opuesta es la creencia en la infinitud universal, lo universal que determina en sí sus limpios límites.

El primer principio lo encontramos en el mundo romano; es la personalidad, el valor infinito del individuo. Ya hemos dicho de los griegos que la ley de su espíritu era esta: «Hombre, conócete a ti mismo.» El espíritu griego era conciencia del espíritu; pero del limitado, del que tenía el elemento natural como ingrediente esencial. El espíritu dominaba, sin duda; pero la unidad de lo dominante y lo dominado era todavía una unidad natural; el espíritu aparecía como determinado en una multitud de individualidades, los espíritus de los distintos pueblos y dioses, y era representado por el arte, en donde lo sensible solo se hace centro de la forma y la figura bellas, pero no pensamiento puro. El momento de la interioridad, que falta a los griegos, lo hemos encontrado en los romanos. En su duro servicio al Estado hay una interioridad que es práctica, una finitud que no es la natural, sino interna. Queda puesto, por lo tanto, algo universal, pero que es puramente finito y que, en cuanto es algo interno, se convierte en fin último. Sin este duro servicio, no hay libertad; como sin temor, no hay amor. Sin el sentimiento de esta negatividad no hay interioridad; solo mediante la obediencia puede haber libertad. Este fin determinado, puesto como absoluto y último, determina la religión de los romanos como la religión de la finalidad. El fin a que se encamina lo finito está representado como algo absoluto, y este absoluto es puesto como fin del hombre, que queda vinculado a él. Lo suyo es, pues, ese fin; y esto suyo se ha manifestado también como sujeto, como principio de la personalidad abstracta, que es el fundamento del derecho privado. El elemento de la interioridad se halla realizado en la personalidad de los individuos.

Pero este derecho absoluto es, por otra parte, exclusivamente el derecho abstracto de la propiedad; la realización es adecuada al principio y tan abstracta y formal como este. Si me considero como este yo, soy infinito para mí; y mi existencia es mi propiedad y mi reconocimiento como persona. Esta interioridad no va más lejos; todo otro contenido ha desaparecido de ella. La corrupción interna de la personalidad tuvo precisamente por causa este momento de la interioridad; como era un momento formal e indeterminado, tomó su contenido de la pasión y la arbitrariedad; y aun las mayores impiedades pudieron unirse en él con el temor a la divinidad. (Véanse las manifestaciones de Hipsala sobre las bacanales, en Livio, 39. 13.)

La interioridad vacía de los romanos está en relación con esto. Aquí se encuentra la categoría del punto, esta vana sequedad. Esa categoría del punto está, por otra parte, puesta de tal modo que constituye la particularidad del emperador, como lo supremo; este emperador, el «este» uno, es el dios del mundo. Y así los individuos resultan átomos; pero a la vez se hallan bajo la dura dominación del uno, que, cual *monas monadum*, es el poder sobre las personas privadas. Este derecho privado es, por tanto, igualmente un no existir, un no reconocer la persona; y este estado de derecho resulta la perfecta falta de derecho. Según el principio de su personalidad, el sujeto solo tiene derecho a la propiedad; y la persona de las personas lo tiene a la propiedad de todos, de forma que el derecho singular queda anulado y es injusto a la vez. Esta contradicción constituye la miseria del mundo romano. Pero la miseria de esta contradicción es la educación del mundo. Educación procede de educar, que es conducir hacia algo; y existe en el fondo cierta unidad fija, hacia la cual se debe ser conducido y en que se debe ser educado, si se ha de ser adecuado al fin. Es preciso abolir, suprimir ciertos hábitos, para llegar a un fundamento absoluto. Aquella contradicción del mundo romano es esta educación; es la educación de la cultura, por la cual la persona manifiesta a la vez su nulidad.

Pero esta interioridad no puede quedar vacía; tiene que llegar a su plenitud; tiene que darse un objeto y un contenido. Por sí es lo abstracto de lo universal; tiene por objeto lo universal, el yo; y es, por lo tanto, pensamiento. Así surge la segunda categoría, el determinarse a sí mismo,

que, *sin fundamento*, pone por sí mismo el límite absoluto. Cuando el presente es infiel al hombre, de modo que este tiene que retraerse en la interioridad, en sí mismo, nace el principio mejor. Mas este empieza por aparecer solamente de un modo sensible, como la conciencia que ha llegado a este intelecto, o más exactamente, a esta desdicha de la abstracción. Es todavía la categoría parcial del límite absoluto, el extremo opuesto a la autodeterminación infinita. Se trata de exponer esta esfera de la universalidad abstracta.

El individuo ya no podía tener ningún interés por Roma; por esta causa vemos a tantos romanos retirarse al mundo del pensamiento. Todas las diferencias del Estado se habían borrado en Roma; por eso el espíritu renunció a todo lo externo, al mundo entero. La forma en que primero se exterioriza esta renuncia es la del estoicismo, que estaba muy extendido, así como el epicureismo y el escepticismo. Todas estas doctrinas han salido de la de Sócrates. Su intuición común es la de la renuncia del espíritu a todo lo exterior, para bastarse a sí mismo. El estoicismo especialmente consiste en que el hombre exista solo en sí, en que posea la ἀταραξία, la *imperturbabilitas*, y sea indiferente a todo, por no encontrar satisfacción alguna en el mundo. También en las otras dos direcciones quiere el espíritu ser independiente y libre; pero únicamente en sí. De aquí el pensamiento subjetivo universal, que concluye en que el hombre 110 cree en nada, no tiene por verdadero nada.

b) El principio oriental.—La otra forma en que lo universal se hace valer consiste en que sea conocido también como siendo uno, o como sujeto, como el uno; y en que este uno sea representado también como existente. Ya hemos encontrado esta forma en Oriente; pero con una determinación accidental. Al reaparecer en el mundo romano, verifícase en este la unión entre la sequedad abstracta del Occidente y aquella universalidad inmediata de Oriente, que no existe solo en la forma del pensamiento, sino esencialmente en la intuición. Este momento de la inmensidad en las intuiciones orientales es, sin embargo, mero predicado; no sujeto por sí. Las intuiciones limitadas se extienden hasta lo desmesurado, pero lo desmesurado no se halla fijado todavía por sí como lo

último. En la intuición persa de la luz encontramos por primera vez esta determinación; pero vinculada todavía a lo sensible. Solo en el pueblo israelita se presenta lo universal exclusivamente como lo verdadero, como lo no sensible; aquí es donde aparece el Dios del pensamiento, que es lo uno, lo universal, lo que solo puede aprehenderse en representaciones internas. Pero tampoco es aquí meramente la determinación de lo uno — pues entonces sería tan solo un predicado; sino que este uno es lo existente por sí, el sujeto. Sin embargo, en el judaísmo esta pura unidad se halla viciada por su relación exclusiva con un pueblo particular. Los judíos no han concebido la universalidad, ante la cual desaparece toda particularidad. Así se explica que esta religión, a la cual era peculiar la ausencia de toda confusión con lo sensible, haya permanecido inmóvil, hasta tropezar con el momento del límite absoluto, de la seca particularidad que ha exigido, como su extremo, ese principio de lo puramente universal, de lo uno, totalmente ajeno a lo sensible.

Lo uno puede aparecer en la conciencia de dos modos; primero, inconscientemente, como en los niños, a quienes se dice que Dios es uno, porque esto es muy fácil de comprender. Esta es la forma abstracta. El segundo modo consiste en que lo uno es exigido por el deseo, que despierta cuando está presente la finitud múltiple y que quiere deshacerse de ella; lo uno surge entonces como la negación de toda limitación. En la historia universal, aquella primera forma, la aparición inmediata de, la unidad, su ascensión en el espíritu, se encuentra en el pueblo judío; es la religión de Abraham. Ignoramos históricamente cómo Abraham llegó a esta religión, eliminando todo lo heterogéneo. Mas como en esta religión la elevación hasta lo uno es inmediata, esta religión es limitada; solo podrá ser ilimitada cuando haya negado toda finitud, superado toda mediación. En la religión judía, esta limitación se revela en que lo uno carece de toda determinación y en que lo concreto, determinado, cae fuera de este uno; lo cual se muestra en que este uno es referido exteriormente al hombre como a este hombre determinado. El espíritu es concebido solamente como este determinado; y Dios es solamente el Dios del pueblo judío. Sin embargo, en esta religión se ha conservado a la vez la representación de la naturaleza humana universal; y encontramos expresado aquí, por ejemplo en los salmos de David, el

deseo de una conciliación, de una interioridad, en la cual el sujeto se halle reunido con lo uno.

En la contradicción, que desgarra el mundo romano, hemos reconocido la educación del mundo, que separa al sujeto de sí mismo y lo conduce a un fundamento absoluto. Pero por de pronto esta educación es educación solo *para nosotros*; para los educandos es un destino ciego, al que se entregan con oscura pasividad; falta aún la superior determinación, consistente en que lo interior mismo se convierta en dolor y en deseo, consistente en que el hombre no sea solo educado (conducido), sino que esta conducción se revele como una conducción al interior de sí mismo. Lo que era solamente una reflexión nuestra debe ocurrírsele al sujeto como propia; de tal suerte, que conozca su propia miseria y nulidad. La infelicidad externa tiene que convertirse, como queda dicho, en el dolor del hombre en sí mismo. El hombre debe sentirse como la negación de sí mismo, debe comprender que su infelicidad es la infelicidad de su naturaleza y que él es, en sí mismo, lo separado y dividido. Esta determinación de la educación en sí mismo, el dolor de la propia nulidad, de la propia miseria, del deseo de superar este estado del interior, debe buscarse en otra parte, no en el mundo romano propiamente tal. Ella es la que da al pueblo judío su significación e importancia en la historia universal, pues de ella ha surgido el principio superior, por el cual el espíritu ha llegado a la conciencia absoluta de sí mismo, reflexionando sobre sí mismo, a partir del «su ser otro» que constituye su discordia y su dolor. Encontramos expresada con la mayor pureza y hermosura la citada determinación del pueblo judío en aquellos salmos de David y en los libros de los profetas, cuyo contenido es la sed que el alma tiene de Dios, el hondísimo dolor del alma por sus yerros, el ansia de justicia y de piedad. La representación mítica de este espíritu se encuentra ya al comienzo de los libros judíos, en la historia del pecado original. El pecado original se produce porque el hombre, que era anteriormente uno con Dios, cae en lo meramente natural. El hombre, creado a imagen de Dios —así dice el relato— perdió su absoluta satisfacción por haber comido del árbol de la ciencia del bien y del mal. El pecado consiste aquí tan solo en el conocimiento: este es lo pecaminoso; por el conocimiento ha perdido el hombre su felicidad natural. Es una

profunda verdad esta de que el mal reside en la conciencia; pues los animales no son ni malos ni buenos, como tampoco el hombre meramente natural. El pecado original se realiza en el conocimiento; pues el hombre es culpable por el conocimiento; el animal no tiene culpa. Pero este conocimiento lleva en sí la salvación, como también la reconciliación del espíritu.

La conciencia es la que realiza la separación entre el yo, en su libertad infinita, como arbitrariedad, y el contenido puro de la voluntad, del bien. El conocimiento, como abolición de la unidad natural, es el pecado original, que no es un accidente, sino la eterna historia del espíritu. Pues el estado de inocencia, el estado paradisíaco, es el estado animal. El paraíso es un jardín, en donde solamente los animales, no los hombres, pueden permanecer. Pues el animal es uno con Dios; pero nada más que en sí. Solo el hombre es espíritu, esto es, existe para sí mismo. Mas este ser para sí, esta conciencia, es a la vez la separación del espíritu divino universal. La posición del mal consiste precisamente en que yo me mantenga en mi libertad abstracta frente al bien. El pecado original es, por consiguiente, el eterno mito del hombre, por el cual el hombre se hace precisamente hombre. La permanencia en esta actitud es empero el mal; y este sentimiento de dolor sobre sí mismo y de deseo lo encontramos en David, cuando canta: «Señor, dame un corazón puro, un espíritu nuevo y cierto.» Este sentimiento lo encontramos ya en la historia del pecado original, donde sin embargo no se expresa todavía la reconciliación, sino la permanencia en la infelicidad. Pero está contenida en ella la profecía de la reconciliación, principalmente en la frase «A la serpiente heriré en la cabeza»; y de un modo todavía más profundo cuando Dios, viendo que Adán había comido de aquel árbol, dijo: «He aquí el hombre es como uno de nos, sabiendo el bien y el mal.» Dios confirma las palabras de la serpiente. La verdad de que el hombre aprehende a Dios mismo, mediante el espíritu, mediante el conocimiento de lo universal y de lo particular es, por tanto, una verdad en sí y por sí. Pero quien dice esto es Dios, no el hombre, el cual permanece en discordia. La satisfacción de la reconciliación no existe aún para el hombre; la satisfacción última y absoluta de la esencia total del hombre no se ha encontrado aún, sino que solo existe y se ha encontrado para Dios. Las

palabras de que el hombre se ha tornado como Dios no resultan verdaderas hasta Cristo. Tales representaciones y pensamientos no se encuentran en otros orientales, ni tampoco en los mitos griegos. Constituyen la razón, en la forma de la representación. En la religión judía todo esto no tiene ninguna consecuencia; en ninguna parte del Antiguo Testamento se encuentra una alusión a esta historia; nunca se penetra en la esencia del hombre.

Por lo pronto el sentimiento de dolor sobre sí continúa siendo lo último del hombre. La satisfacción del hombre se reduce en un principio a las satisfacciones finitas de la familia y a la posesión de la tierra de Canaán. El hombre no tiene aún su satisfacción en Dios. A Dios se le hacen sacrificios en el templo; se le ofrece la penitencia debida, mediante sacrificios exteriores y arrepentimiento interior. Pero la disciplina del Imperio romano despojó al pueblo judío de esta satisfacción externa en la familia y en la propiedad. Los reyes sirios ya lo habían oprimido; pero los romanos fueron los primeros que negaron su individualidad, negación que culminó por último en la destrucción del templo de Sión; desde entonces el pueblo de Dios, que se considera determinado para el servicio del Señor, quedó reducido a polvo. Aquí, por consiguiente, ha desaparecido toda satisfacción y el pueblo se halla reducido a la situación del primer mito, a la actitud del dolor de la naturaleza humana en sí misma. La conciencia del mal y la dirección hacia el Señor se contrapone aquí al hado universal del mundo romano. Solo falta que esta idea fundamental se amplifique hasta alcanzar un sentido universal y objetivo y se tome como la esencia concreta del hombre, como la realización plena de su naturaleza. Primitivamente ese ser concreto era para los judíos la tierra de Canaán y ellos mismos, como pueblo de Dios. Mas ahora se ha perdido este contenido y surge el sentimiento de la infelicidad y de la desesperación en Dios, a quien aquella realidad estaba esencialmente ligada. La miseria no es aquí, por tanto, embotamiento en un hado ciego, sino la infinita energía de la nostalgia. El estoicismo se limitaba a enseñar que lo negativo no existe y no hay dolor; pero el sentimiento judío se aferra a la realidad y exige en ella la reconciliación; pues se funda en la unidad oriental de la naturaleza, esto es, de la realidad, de la subjetividad y de la sustancia de lo uno. La pérdida de

la realidad meramente exterior empuja al espíritu a volver sobre sí mismo; el lado de la realidad queda así purificado en lo universal, mediante la referencia al uno. La oposición oriental de la luz y las tinieblas se halla trasladada aquí al espíritu; y las tinieblas son aquí el pecado. No queda, para la realidad negada, más que la subjetividad misma, la voluntad humana en sí como universal; y solo por esto resulta posible la reconciliación. El pecado es el conocimiento del bien y el mal, como separación; pero el conocimiento remedia también el antiguo daño y es la fuente de la infinita reconciliación. Conocer, en efecto, significa precisamente anular lo exterior y extraño a la conciencia y es, por lo tanto, un retorno de la subjetividad en sí. Y esto, puesto en la autoconciencia real del mundo, es la reconciliación del mundo. De la agitación del dolor infinito, en que los dos términos de la oposición se refieren el uno al otro, nace la unidad de Dios y de la realidad, considerada como negativa, esto es, de la subjetividad separada de Dios. La infinita pérdida es compensada por su infinitud y con ello convertida en ganancia infinita.

c) El principio de la reconciliación.—En el mundo romano es donde la determinación de Dios, según la cual Dios es lo uno, se convierte en principio de la historia universal. Los dos principios, el de Oriente y el de Occidente, se enlazan aquí; primero exteriormente, por la conquista; y luego en una elaboración interna. Ya hemos indicado que la interioridad y subjetividad romanas —que se manifestó de un modo puramente abstracto, como personalidad sin espíritu, en la sequedad del yo— fue purificada en la forma de la universalidad por el estoicismo y el escepticismo. Con esto se había llegado al terreno del pensamiento; y Dios fue conocido en el pensamiento como el uno e infinito. Lo universal está aquí tan solo como predicado sin importancia, que no es por lo tanto sujeto en sí, antes por el contrario necesita del contenido concreto y particular. Mas lo uno y universal, como vuelo de la fantasía, es lo propio de Oriente; al Oriente pertenecen las desmesuradas intuiciones, que superan el límite. Representado en el terreno del pensamiento mismo, el uno oriental es el Dios invisible, no sensible, del pueblo israelita, Dios, que existe a la vez, sin embargo, para la representación como sujeto. Este principio entra ahora

en la historia universal. El Occidente ha sentido la nostalgia de una inmensidad más profunda; y la ha encontrado en Oriente. Síntesis semejantes se han extendido por todas partes y se han impuesto de turbia manera. Los cultos de Isis y de Mitra se difundieron hacia esta época por todo el mundo romano. El espíritu, prendido en las finitudes del mundo romano, perdido en lo externo y en los fines finitos, ha sentido la nostalgia de lo uno, de lo existente en sí y por sí. Pero aspiraba a una universalidad más profunda, puramente interior, a un finito que tuviese en sí a la vez la determinación. Se plantea aquí la cuestión de la relación de este uno con el mundo, con la naturaleza, con el sujeto. Vemos esto ya en el estoicismo: el bien es lo uno; el hombre sabe apropiarse esto. Pero este bien es un bien abstracto, algo universal; y no se sabe lo que sea propiamente el bien. No se ha realizado todavía la reconciliación de ambos principios, de lo uno y el sujeto.

Alejandría fue el centro principal donde ambos principios se fundieron científicamente. En cuanto el enigma, que hallara su expresión en e1 mundo egipcio, fue aprehendido en el pensamiento, quedó resuelto. En Alejandría, donde la comunicación entre el Oriente y el Occidente tenía su centro, planteóse al pensamiento el problema de la época, y la solución fue el espíritu. Había allí sabios judíos, como Filón, que con las determinaciones occidentales recogieron sus intuiciones de lo uno en el pensamiento y determinaron así a Dios en su infinitud, en la pureza lógica. Es admirable cómo unen las formas abstractas de lo concreto (que habían recibido de Platón y Aristóteles) con su representación de lo infinito y conocen a Dios según el concepto más concreto del espíritu, con la determinación de Λὸγος (logos). Los profundos pensadores de Alejandría han comprendido también la unidad de la filosofía platónica y aristotélica; y su pensamiento especulativo llegó hasta las ideas abstractas, que constituyen asimismo el contenido fundamental de la religión cristiana. La historia de esta época es sumamente interesante, en especial desde que la doctrina cristiana dio nuevos estímulos al pensamiento. En Egipto y Siria surgieron innumerables sectas que estaban animadas por el mismo impulso y producían y alcanzaban lo mismo, con el mismo anhelo, encontrando la verdad con frecuencia, en descubrimientos admirables, pero desfigurándola otras veces

con extravagantes representaciones. Aquí también podemos citar las representaciones alegóricas de los mitólogos griegos, que empezaron por entonces y que no tenían otro fin que elaborar el pensamiento en lo sensible. La filosofía había tomado ya entre los paganos la dirección que consistía en exigir a la religión pagana las ideas, reconocidas como verdaderas. Platón había rechazado totalmente la mitología, y fue acusado de ateísmo con sus partidarios. Los alejandrinos, por el contrario, trataron de mostrar la existencia de una verdad especulativa en las figuras de los dioses griegos, y el emperador Juliano el Apóstata reiteró esta actitud, afirmando que los cultos paganos estaban estrechamente enlazados con la razón. Los paganos se vieron obligados, por decirlo así, a no considerar a sus dioses meramente como representaciones sensibles y, en consecuencia, trataron de espiritualizarlos. También es cierto que la religión griega contiene una razón, pues la sustancia del espíritu es la razón, y su producto tiene que ser racional. Pero hay una diferencia entre que la razón se halle explícita en la religión o solo exista en ella de un modo oscuro y cómo su base.

Esta idea, por tanto, no ha podido manifestarse solamente de este modo imperfecto; ha tenido que revelarse pura y plenamente y ofrecerse a la intuición. El espíritu debe remontarse, elevarse hasta lo uno, su satisfacción tiene que realizarse. La interioridad abstracta del sujeto tiene que objetivarse. Lo uno es lo objetivo; es algo exterior para la subjetividad; es algo infinito frente a la finitud de la subjetividad. El sentimiento de esta antítesis es doloroso, pero la reconciliación nace en la certeza de tener lazos de parentesco con lo uno y de poder recogerlo en sí mismo. La paz de esta reconciliación consiste en la unión de lo infinito y lo finito. La aspiración a ella es la conciencia de la unidad de ambos extremos. Esta implica la posibilidad absoluta de dicha reconciliación o la unidad de la naturaleza divina y humana; esta unidad debe ser posible, esto es, ambas naturalezas deben ser idénticas en sí. Pero esta unidad es Dios, pues si lo Uno constituyera solo un aspecto y quedase fuera, tendría frente a sí a otro y por consiguiente no sería infinito.

El hombre, tal como es por naturaleza, no se halla en esta unidad, el hombre no es bueno por naturaleza; lo que hay en él de meramente natural

es lo no espiritual, y solo despojándose de ello llega a estar seguro de aquella unidad, llega a la fe. Aquí, en esta esencia mística, en esta unidad con Dios, se halla su bien. Solo emancipándose de su lado natural llega a la unidad con Dios.

La identidad del sujeto con Dios tuvo lugar en el mundo cuando los tiempos estuvieron cumplidos: la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad. El contenido de la verdad es el espíritu mismo, el movimiento vivo en sí mismo. La naturaleza de Dios, consistente en ser espíritu puro, se revela al hombre en la religión cristiana. Pero ¿qué es el espíritu? Es lo uno, lo infinito igual a sí mismo, la identidad pura, que en un segundo momento se separa de sí misma, como lo distinto, como el ser por sí y en sí frente a lo universal. Pero esta separación queda anulada porque la subjetividad atomística, como simple referencia a sí, es ella misma lo universal, lo idéntico consigo mismo. Si decimos pues, que el espíritu es la reflexión sobre sí mismo, por su absoluta distinción, el amor como sentimiento, el saber como espíritu, lo habremos concebido como uno y trino: el Padre, el Hijo y esta distinción en su unidad, el Espíritu. Es de advertir, además, que en esta verdad está encerrada la relación del hombre con esta misma verdad. Pues el espíritu se opone a sí mismo como su otro; y es el retorno a sí mismo por esta distinción. Lo otro, concebido en la idea pura, es el hijo de Dios; pero esto otro, en su particularización, es el mundo, la naturaleza y el espíritu finito: el espíritu finito es puesto también, por lo tanto, como un momento de Dios. El hombre se halla contenido en el concepto de Dios y este hallarse contenido puede expresarse diciendo que la unidad del hombre y de Dios está puesta en la religión cristiana. Esta unidad no debe concebirse superficialmente, como si Dios solo fuese hombre y el hombre, asimismo, Dios, sino que el hombre solo es Dios en cuanto que se despoja de lo natural y de la finitud de su espíritu y se eleva basta Dios. El hombre, que es partícipe de la verdad y sabe que él mismo es un momento de la idea divina, se ha despojado con esto de su naturaleza, pues lo natural es lo que carece de libertad y espiritualidad. Esta idea de Dios implica también la conciliación del dolor y de la infelicidad del hombre en sí. Pues el hombre conoce que la infelicidad es necesaria para que se realice su unión con Dios.

2. *Cristo y la religión cristiana*

La representación, tal como la hemos considerado hasta aquí, es el pensamiento; la unidad existente en sí empieza por existir solamente para la conciencia pensante, especulativa. El otro aspecto de esta unidad en sí es el concepto sensible, esto es, la certeza sensible. Esta implica que dicha unidad en sí se revele al hombre en el tiempo; pues la certeza es más esencial al hombre que el pensamiento puro. Esta unidad en sí, por tanto, tiene que existir también para la conciencia representativa, sensible, tiene que ser objeto para el mundo, tiene que revelarse; y ha de ser en la figura sensible del espíritu, esto es, en la humana. La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan solo de la manera imperfecta propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuida de tal modo que en su determinación resulte acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia sensible. Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana. El mundo ha sentido el anhelo de que el hombre, que se ha comprendido solo parcialmente como fin y ha conocido su propia infinitud, sea concebido como un momento de la esencia divina, y que Dios, a la inversa, pase de su forma abstracta a la intuición, bajo la apariencia del hombre. Esta es la reconciliación con Dios, que es representado según esto como la unidad de las naturalezas divina y humana. Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo. Hay que recordar aquí el antropomorfismo griego, del cual hemos dicho que no había llegado bastante lejos. La serenidad natural griega no había llegado a la libertad subjetiva del yo mismo; ni a esta interioridad, ni a la determinación del espíritu como un «este».

En este modo del ser inmediato, del límite que es un «esto», ha podido existir la intuición de la unidad en forma natural; pero así solo ha podido revelarse una vez en un individuo único. La aparición de Dios, que es solo uno, ha de ser designada absolutamente con el predicado del uno y excluir toda pluralidad. La religión judía ha tenido el concepto del uno, pero solo

ahora llega este concepto a significar que la naturaleza universal del espíritu es comprendida en este concepto, que el hombre se considera a sí mismo y que su pensamiento ya no es el primer conocimiento inmediato, sino que se perfecciona en la vuelta sobre sí mismo. Esta es la liberación que tiene lugar en la religión cristiana. La idea objetiva de Dios llega hasta la conciencia; Dios se reveló en su verdad y se tornó objeto de la intuición. Resonancias abstractas de la filosofía griega se revelaron ahora al hombre en representación concreta. La aparición del Dios cristiano había de ser, pues, única en su género; solo podía tener lugar una vez, pues Dios es sujeto y, como subjetividad que se revela, es exclusivamente un individuo. Los Lamas son elegidos y se suceden uno a otro, porque, en Oriente, Dios solo es conocido como sustancia, a la cual, por tanto, la forma infinita es puramente exterior en una pluralidad de particularizaciones. Pero la subjetividad como referencia infinita a sí tiene en sí misma la forma, y en cuanto se revela, es solamente una, excluyendo todas las demás. El hombre se encuentra a sí mismo, encuentra su verdadera esencia, en esta verdad, en la determinación divina, en el Hijo. En cuanto el hombre se sabe a sí mismo como finito, sábese como fin último y sabe, por tanto, que está destinado a la eternidad; y no a una futura, sino a la actual; y esa determinación la alcanza rompiendo con la naturaleza. El mal físico y el mal moral, que anteriormente se limita a existir y por eso no puede ser comprendido, se pone ahora en movimiento: y así la infelicidad es comprensible; es la beatitud de la desgracia. Esta es la conversión del mal, de lo negativo, en lo positivo; y así el hombre no es bueno por naturaleza, sino por sí mismo, por la conversión del mal en el bien.

Según esto, la unidad empieza por existir solo en un individuo; todo individuo tiene la posibilidad de llegar a esta unidad, pero esta posibilidad no es realidad para todo individuo. La unidad necesita, por tanto, elevarse desde lo inmediato de la manifestación de este individuo hasta la universalidad del espíritu. Por eso la existencia sensible del espíritu es tan solo un momento pasajero. Cristo ha muerto; solo después de esto ha subido al cielo y está sentado a la diestra de Dios, y solo así es espíritu. Él mismo dice: «Cuando esté con vosotros, el Espíritu os guiará en toda la verdad.» En el Pentecostés fue cuando quedaron los Apóstoles llenos del Espíritu

Santo. Para los Apóstoles, Cristo vivo no era lo que fue para ellos más tarde, como espíritu de la comunidad, en que Cristo fue, para esta comunidad, una conciencia verdaderamente espiritual.

Tampoco sería exacto que nos representásemos a Cristo solamente como un personaje histórico. En tal caso, se preguntaría: ¿Cuáles fueron su nacimiento, su padre y su madre, su educación familiar, sus milagros, etcétera? O sea, ¿qué es Cristo, considerado sin tener en cuenta el espíritu? Si solo consideramos en Él el talento, el carácter y la moralidad, si solo vemos al maestro, etc., lo colocamos en la misma línea de Sócrates y otros, aunque pongamos más alta su moral. Pero la excelencia del carácter, de la moral, etc., no es la última necesidad del espíritu; la cual consiste en que el hombre llegue en su representación al concepto especulativo del espíritu. Si Cristo solo fuese un individuo excelente, y aun impecable, pero solo esto, se negaría la representación de la idea especulativa, de la verdad absoluta. Pero de esta se trata y de esta hay que partir. Haced de Cristo lo que queráis, en sentido exegético, crítico, histórico; mostrad asimismo, como queráis, que las doctrinas de la Iglesia nacieron en los concilios por este o aquel interés o pasión de los obispos; todas estas circunstancias serán como se quiera; pero lo que se pregunta es solamente lo que la idea o la verdad es en sí y por sí.

La prueba de la divinidad de Cristo es el testimonio del propio espíritu, no los milagros; pues solo el espíritu reconoce al espíritu. Los milagros pueden ser el camino del conocimiento. El milagro quiere decir que se interrumpe el curso natural de las cosas; pero lo que se llama el curso natural de las cosas es algo muy relativo; la acción del imán, por ejemplo, es en este sentido un milagro. Tampoco el milagro de la misión divina prueba nada; pues también Sócrates trajo una nueva conciencia del espíritu, contra el curso habitual de la representación. La cuestión capital no es la misión divina, sino la revelación y el contenido de esta misión. Cristo mismo reprende a los fariseos, porque exigen de Él milagros, y habla de los falsos profetas que aparecerán como autores de milagros.

Lo decisivo para la liberación del individuo no son los sucesos externos, sino exclusivamente la interioridad espiritual. La unidad de la reconciliación está para él en un más allá, mientras la conoce solamente

como un hecho externo; para que resulte cierta a todos los individuos, es menester la fe. Es decir, es necesario que sea para el hombre una verdad absoluta que Dios es la unidad de lo individual y lo divino. Y en segundo término es menester el amor. Mas para que el individuo llegue a esto, se exige que deponga sus impulsos naturales sensibles, que se purifique de sus particularidades y elementos naturales y se convierta así en un yo puro y universal, a quien ya nada impide recibir en sí puramente el objeto. Este es el misterio de la religión cristiana; en el cual se expresa que el sujeto tiene en sí un valor infinito, porque es objeto de la gracia divina. Pero el hombre solo tiene este valor como espíritu, siendo, pues, indispensable que se separe de lo natural. La unión comporta el padecer; pero también la triunfante resurrección por encima del padecer.

La reconciliación, por tanto, no debe tener lugar únicamente en el individuo uno, que es Hombre-Dios, sino en todos los hombres; por eso Cristo vive en la comunidad cristiana y entra en los corazones de todos. Y así es el espíritu, el Espíritu Santo. El primer momento de la actividad de este espíritu, la fundación de la religión cristiana, lo encontramos en los Evangelios. En ellos se expresa el principio de la religión cristiana, con una energía infinita, pero abstractamente. Su tema fundamental es la infinidad del espíritu, su elevación en el mundo espiritual como lo único verdadero, rechazando todos los lazos del mundo. Cristo se levanta en medio del pueblo judío con una *parresía* infinita[127]. La conciencia que el espíritu tiene de sí mismo se ha expresado en él con una inmensa energía, que olvida toda realidad externa y nos sume aún hoy en el asombro. Un hombre se levanta allí, en medio de una multitud, y habla sin temor de una bienaventuranza, que alcanzarán solamente aquellos que aspiren al reino de Dios. El reino de Dios es proclamado lo único esencial; y todo cuanto Cristo dice expresa la renuncia a todos los vínculos temporales y éticos. La aparición de esta interioridad es completamente revolucionaria para el mundo. «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos contemplarán a Dios», dice Cristo en el sermón de la montaña. Esta sentencia de suprema sencillez y elasticidad va contra todo lo exterior que puede cargarse al espíritu humano. El corazón puro es el terreno en donde Dios se hace presente al hombre; quien esté penetrado de esta sentencia, queda armado

contra todo vínculo y superstición extraña. Añádanse las demás sentencias: «Bienaventurados los mansos, porque ellos serán llamados hijos de Dios», «bienaventurados los que padezcan persecución por la justicia porque de ellos es el reino de los cielos». Y «sed perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos». Tenemos aquí una exigencia de Cristo enteramente determinada. La elevación infinita del espíritu a la pureza sencilla es puesta aquí como base fundamental. No está dada todavía la forma de la conciliación, sino propuesto el fin como un mandamiento absoluto. Y tocante a la referencia de esta posición del espíritu con la existencia temporal, también esta pureza es presentada en ella como la base sustancial. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia; que lo demás se os dará por añadidura.» Y «los dolores de estos tiempos no merecen aquella gloria». Aquí dice Cristo[128] que los dolores externos como tales no deben ni temerse ni rehuirse, pues no son nada, comparados con aquella gloria. Pero esta doctrina se hace después polémica, precisamente porque se presenta de un modo abstracto. «Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y arrójalo lejos de ti; si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrójala lejos de ti. Porque es mejor que pierdas uno de tus miembros que no que el cuerpo entero sea arrojado al infierno.» Lo que podría enturbiar la pureza del alma, debe ser destruido. Respecto de la propiedad y el lucro dícese asimismo: «No os cuidéis de vuestra vida, preguntándoos qué comeréis y beberéis; no os cuidéis de vuestro cuerpo, preguntándoos con qué lo vestiréis. ¿Acaso no es la vida más que el sustento y el cuerpo más que los vestidos? Mirad las aves del cielo; no siembran, ni cosechan, ni recogen en los graneros. Vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Acaso vosotros no sois más que ellas?» Se rechaza, pues, el trabajo para asegurarse la subsistencia. «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres; así tendrás un tesoro en los cielos; y vuelve y sígueme.» Si esto se cumpliera exactamente, resultaría una inversión de lo actual: los pobres serían los ricos. La doctrina de Cristo es tan elevada, que todos los deberes y vínculos éticos resultan indiferentes. A un joven que quiere sepultar a su padre, le dice Cristo: «Deja a los muertos enterrar a sus muertos y sígueme.» «Quien ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí.» Cristo decía también: «¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?» Y

extendiendo la mano sobre sus discípulos, decía: «Ved, estos son mi madre y mis hermanos. Pues quien hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre.». Y llega hasta decir: «No os figuréis que yo he venido a traer la paz sobre la tierra. Yo no he venido a traer la paz, sino la espada. He venido a separar al hijo de su padre y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra.» Hay en esto una abstracción de todo lo que pertenece a la realidad, incluso los vínculos éticos. Puede decirse que en ninguna parte se ha hablado de un mundo tan revolucionario como en los Evangelios; pues todo lo que es en general válido, es aquí considerado como indiferente, como menospreciable.

3. *La Iglesia cristiana como poder histórico*

Este principio se ha desarrollado y toda la historia posterior es la historia de su desarrollo. La realidad inmediata es esta: que los amigos de Cristo forman una sociedad, una comunidad. Ya hemos advertido que solo después de la muerte de Cristo pudo venir el Espíritu sobre sus amigos, y que estos entonces lograron comprender la verdadera idea de Dios, a saber: que el hombre se ha salvado y reconciliado en Cristo, pues en Él se ha conocido el concepto de la verdad eterna, que es que la esencia del hombre es el espíritu y que el hombre solo alcanza la verdad cuando, despojándose de su finitud, se entrega a la pura conciencia de sí. Cristo, el hombre como hombre, en quien se ha manifestado la unidad de Dios y del hombre, ha resumido en su muerte y en su historia en general la eterna historia del espíritu —una historia que todo hombre ha de realizar en sí mismo para existir como espíritu o para convertirse en hijo de Dios y ciudadano de su reino. Los fieles de Cristo, que se enlazan en este sentido y viven en la vida espiritual, como su fin, forman la comunidad, que es el reino de Dios. «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre (esto es, en la determinación de lo que yo soy)», dice Cristo, «allí estoy yo en medio de ellos.» La comunidad es una vida real y presente en el espíritu de Cristo.

La religión cristiana no debe reducirse en modo alguno a las sentencias de Cristo. La verdad establecida y desarrollada se halla expuesta en los

apóstoles. Este contenido se ha desarrollado en la comunidad cristiana. La comunidad se encontró primeramente en una doble relación: en relación con el mundo romano y en relación con la verdad, cuyo desarrollo era su fin. Vamos a examinar separadamente estas dos relaciones.

La comunidad se encontraba en el mundo romano, en el cual la expansión de la religión cristiana debía tener lugar. La comunidad hubo de empezar por mantenerse alejada de toda actividad en el Estado, constituyendo por sí una sociedad separada, sin reaccionar a las decisiones, opiniones y acciones del Estado. Pero como estaba separada del Estado y no tenía al emperador por su jefe supremo, fue objeto de la persecución y del odio. Entonces se manifestó esa infinita libertad interna en la gran fortaleza con que fueron soportados pacientemente por la verdad suprema sufrimientos y dolores. Lo que ha dado al cristianismo su expansión exterior y su fuerza íntima fueron, no tanto los milagros de los apóstoles, como el contenido, la verdad de la doctrina misma. Cristo mismo dice: «Muchos me dirán en ese día: Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre? ¿No hemos expulsado a los demonios en tu nombre? ¿No hemos hecho muchas acciones en tu nombre? Entonces yo les contestaré: no os reconozco; apartaos de mí, malditos de mi Padre.»

En lo tocante a la otra relación, a la relación con la verdad es de singular importancia advertir que el dogma, lo teórico, se constituyó ya en el mundo romano, mientras que el desarrollo del Estado conforme a este principio es muy posterior. Los padres de la Iglesia y los concilios lijaron el dogma; pero el precedente desarrollo de la filosofía fue un momento capital en esta fijación. Ya hemos indicado anteriormente que los griegos habían espiritualizado sus dioses sensibles, mediante alegorías filosóficas. También los cristianos buscaron en lo histórico de su religión un sentido más hondo. Filón había encontrado y desentrañado en la narración mosaica algo más profundo y había idealizado lo externo del relato; los cristianos hicieron otro tanto, en parte con una intención polémica, pero todavía más por la cosa misma. Pero el hecho de que los dogmas hayan entrado en la religión cristiana por medio de la filosofía no autoriza para afirmar que sean extraños al cristianismo y no le pertenezcan. El punto de donde algo proviene es por completo indiferente; la cuestión es tan solo: ¿es verdadero

en sí y por sí? Muchos creen que con decir que algo es neoplatónico ya es esto bastante para desterrarlo del cristianismo. Pero no se trata tan solo de saber si una doctrina cristiana se encuentra tal cual en la Biblia, cosa a que reducen todo los exegetas modernos. La letra mata, el espíritu vivifica, dicen ellos mismos; y, sin embargo, lo desfiguran, tomando el entendimiento por el espíritu. Es la Iglesia la que ha conocido y fijado aquellas doctrinas; es el espíritu de la comunidad, incluso hay un artículo de la doctrina, que dice: «Creo en la santa Iglesia.» El propio Cristo ha dicho: «El espíritu os guiará en toda verdad.» En el concilio de Nicea se fijó, por último (en el año 325 después de J. C.), una profesión de fe, a la cual nos ajustamos aún hoy. Esta profesión de fe no tenía, sin duda, forma especulativa; pero lo profundamente especulativo se halla enlazado del modo más íntimo con la manifestación de Cristo mismo. Ya en San Juan (ἐν ἀρκῆ ἦν ὀ λὸγος, καὶ ὀ λὸγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὀ λὸγος)[129] vemos el comienzo de una concepción más profunda: se unen aquí el más profundo pensamiento con la figura de Cristo, con lo histórico y exterior, y la grandiosidad de la religión cristiana es precisa mente que, a pesar de toda esta profundidad, resulta fácilmente comprensible por la conciencia en un sentido exterior y a la vez incita a profundizar en ella. Es adecuada, pues, a todo grado de cultura, y satisface, a la vez, las más altas exigencias.

Después de haber expuesto así la relación de la comunidad con el mundo romano, por una parte, y con la verdad contenida en el dogma, por otra, vengamos ahora al tercer punto, que es a la vez doctrina y mundo exterior; quiero decir a la Iglesia. La comunidad es el reino de Cristo, cuyo espíritu activo y presente es Cristo, pues este reino tiene una presencia real, no una presencia puramente futura. Por eso esta presencia espiritual tiene también una existencia exterior, no solo paralelamente al paganismo, sino a toda existencia temporal en general. Pues la Iglesia, en cuanto que tiene existencia exterior, no es solo una religión frente a otras religiones, sino también una existencia temporal junto a otras existencias temporales. La existencia religiosa es regida por Cristo; el reino temporal lo es por la voluntad de los propios individuos. Ahora bien, en este reino de Dios debe haber una *organización*. Al principio todos los individuos se saben llenos de espíritu; la comunidad entera conoce la verdad y la expresa; sin embargo,

junto a este carácter de comunidad aparece la necesidad de una jerarquía en la dirección y la enseñanza, una jerarquía que sé distinga de la multitud de los fieles. Como directores son elegidos aquellos que se distinguen por su talento, su carácter, la energía de su piedad, su santa vida, su sabiduría y cultura en general. Los directores, los que conocen la vida sustancial universal, los que enseñan está vida, los definidores de la verdad y los dispensadores del goce de la verdad se distinguen de la comunidad, como los que saben y gobiernan se distinguen de los gobernados. El espíritu como tal corresponde a la dirección sabia; en la comunidad el espíritu existe solo como un «ser en sí».

Desde el momento en que el espíritu está en los directores como algo existente por sí y consciente de sí, la dirección es una autoridad, en lo espiritual como en lo temporal, una autoridad en la verdad y en la conducta del sujeto, en relación con la verdad; relación que debe consistir en que el individuo se conduzca conforme a la verdad. Esta distinción hace que en el reino de Dios se produzca un reino sacerdotal. Este es esencialmente necesario; pero la existencia de un régimen de autoridad en lo espiritual tiene también su fundamento en el hecho de que la subjetividad humana como tal no se halla todavía desarrollada. La mala voluntad ha sido anulada; pero la voluntad no ha sido aún, en cuanto humana, formada por la divinidad; o sea que la voluntad humana es libre solamente de un modo abstracto, no en su realidad concreta; pues toda la historia posterior no es más que la realización de esta libertad concreta. Hasta aquí la libertad finita ha sido tan solo anulada, para alcanzar la infinita; y la luz de la libertad infinita no ha iluminado todavía lo temporal. La libertad subjetiva no tiene aún valor como tal; el conocimiento no se sostiene por su propio pie, sino que existe solo en el espíritu de una autoridad extraña. Así es como este reino espiritual llega a determinarse en un reino sacerdotal, como relación de la sustancia del espíritu con la libertad humana.

A esta organización interna se agrega que la comunidad adquiere también una exterioridad determinada y una propiedad temporal. Como propiedad del mundo sacerdotal, hállase bajo una protección especial; y la consecuencia inmediata de ello es que la Iglesia no tiene que pagar impuestos al Estado y que los clérigos se hallan sustraídos a la jurisdicción

temporal. Por eso la Iglesia cuida de su gobierno propio en atención a *sus bienes* y a sus propios individuos. Así nace en la Iglesia el espectáculo contradictorio de que solo personas privadas y el poder del emperador estén en el lado temporal, y en el otro la perfecta democracia de la Iglesia, que se elige sus directores. Sin embargo, esta democracia se convierte pronto en aristocracia, por la consagración sacerdotal; pero el desarrollo subsiguiente de la Iglesia no es de este lugar, sino que pertenece al mundo posterior.

Por la religión cristiana ha llegado, pues, a la conciencia la idea absoluta de Dios, en su verdad; en esta conciencia el hombre se encuentra igualmente recogido según su verdadera naturaleza, que está dada en la intuición determinada del Hijo. El hombre, considerado como finito por sí, es a la vez imagen de Dios y fuente de la infinitud en sí mismo; es fin de sí mismo, tiene en sí mismo valor infinito y está determinado para la eternidad. Tiene, por consiguiente, su patria en un mundo suprasensible, en una interioridad infinita, a la que llega solamente mediante la ruptura con la existencia y el querer naturales y mediante su trabajo para romper estos en sí. Tal es la condición religiosa.

Esta suprema conciencia tiene consecuencias temporales y se determina también de otro modo. Para entrar en el círculo y en el movimiento de la vida religiosa, la naturaleza humana debe de ser susceptible de ella. Esta facultad es la δύναμις para aquella ἐνέργεια[130]. Lo que nos falta por considerar ahora son, por tanto, las determinaciones que resultan para el hombre del hecho de ser conciencia de sí mismo, en cuanto que su naturaleza espiritual existe como punto de partida y supuesto. Estas determinaciones todavía no son de índole concreta; sino constituyen solamente los primeros principios abstractos que por la religión cristiana han sido ganados para el reino temporal.

La primera consecuencia con respecto a la realidad es la proscripción de la *esclavitud*; esta es imposible en el cristianismo, porque el hombre está considerado ahora como lo que es en sí. Es, pues, intuido en Dios de un modo totalmente universal; todo individuo es objeto de la gracia de Dios y del fin último divino; Dios quiere que todos los hombres sean bienaventurados.

Prescindiendo de toda particularidad, en sí y por sí, el hombre, ya como hombre, tiene un valor infinito; y precisamente este valor infinito borra toda particularidad de nacimiento y de patria. El hombre no vale por ser judío o griego, por haber nacido bien o mal, sino por ser hombre. Donde el cristianismo es real, no puede existir la esclavitud. Contra esto no se puede objetar, por tanto, ni el hecho de que aún hoy exista esclavitud, ni el modo cómo ha cesado; pues no ha sido suprimida en realidad por un emperador y por órdenes exteriores, sino que el espíritu la ha eliminado.

El segundo principio es la interioridad del hombre, en relación con lo contingente. La humanidad tiene este terreno de libre espiritualidad en sí y por sí; y de él ha de partir todo lo demás. El lugar en que el espíritu divino debe morar y estar presente es la interioridad espiritual, que ha de ser el lugar de la decisión para toda contingencia. De aquí se sigue que lo que consideramos anteriormente en los griegos como forma de la eticidad, ya no tiene su posición en la misma determinación, dentro del mundo cristiano. Pues aquella eticidad es el hábito irreflexivo; mas el principio cristiano es la interioridad existente por sí, es el terreno en que crece lo verdadero. Una eticidad irreflexiva no puede ya tener lugar frente al principio de la libertad subjetiva. La libertad griega era la de la dicha y el genio; estaba condicionada aún por esclavos y por oráculos. Pero ahora aparece el principio de la *libertad absoluta* en Dios. El hombre ya no está ahora en la relación de la dependencia, sino del amor, en la conciencia de que pertenece a la esencia divina. Con respecto a los fines particulares, el hombre se determina ahora a sí mismo y se conoce como poder universal de todo lo finito. Todo lo particular retrocede ante la esfera espiritual de la interioridad, que solo se anula ante el espíritu divino. Con esto desaparecen todas las supersticiones de los oráculos y augurios; el hombre es reconocido como un poder infinito de decisión. La forma de la eticidad ha cambiado, por tanto, completamente. La eticidad bella ya no existe. Lo que ahora es ético, puede ser, sin duda, costumbre, hábito; pero solo en cuanto que procede de lo interior; precisamente lo interior, el sujeto, es lo completamente justificado. Hay dos maneras de subjetividad; la una es particularidad, arbitrariedad; la otra, verdadera subjetividad interior. Cierto que la contingencia se desata frente a la subjetividad; pero esta tiene por eso

su freno interior. Todo lo exterior recibe su significación del espíritu; el cual lo determina como algo exterior y solamente lo deja existir como tal; por eso ya no necesita ser la simple expresión plástica de lo interior. La voluntad libre es la que lo mediatiza todo; y así la mediación acontece tanto por el provecho individual como por intereses universales. La individualidad ya no debe ser sacrificada; pero existe también la interioridad espiritual superior. De este modo nacen ahora dos mundos, uno suprasensible, pero que, como perteneciente a la conciencia subjetiva, se halla también sobre la tierra y se vincula a la existencia, la Iglesia; y por otra parte la tierra temporal, el Estado, que está vinculado en primer término al gobierno de la finitud. Hay, pues, en realidad, dos Estados.

El lugar interior tiene por un lado la determinación de formar al ciudadano de la vida religiosa, de hacerle conforme al espíritu de Dios; mas por otro lado, este lugar es el punto de partida para la relación temporal y el tema de la historia cristiana. La conversión piadosa no debe permanecer en el interior del ánimo, sino que ha de transformarse en un mundo real y presente, que se conduzca según la determinación de aquel espíritu absoluto. La piedad del ánimo no implica todavía que la voluntad subjetiva, en su relación con el exterior, esté sometida a esta piedad, sino que vemos aún todas las pasiones surgir dentro de la realidad, y tanto más cuanto que esta realidad recibe la determinación de ilícita y sin valor, desde las alturas del mundo inteligible. El tema es, por tanto, que la idea del espíritu sea infundida también en el mundo del presente inmediato espiritual. Sobre esto hay que hacer todavía una observación general. Se ha querido establecer en todo tiempo una oposición entre la razón y la religión, como entre la religión y el mundo; pero considerada desde más cerca es solo una diferencia. La razón en general es la esencia del espíritu, así del divino como del humano. La diferencia entre la religión y el mundo consiste solamente en que la religión, como tal razón, existe en el ánimo y en el corazón, y es en Dios un templo de la verdad y de la libertad representadas; el Estado, por el contrario, es, según la misma razón, un templo de libertad humana en el saber y querer de la realidad, cuyo contenido mismo puede ser llamado incluso divino. Así, la libertad está afirmada y confirmada por la religión, puesto que el derecho ético, en el Estado, es solamente el

desarrollo de lo que constituye el principio fundamental de la religión. El asunto de la historia es solamente que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizado también como libertad temporal. Así queda suprimida la división entre el interior del corazón y la existencia. Mas a esta realización está llamado otro pueblo, u otros pueblos, los pueblos germánicos. Dentro de la antigua Roma el cristianismo no puede hallar su suelo real, ni dar forma a un imperio.

CUARTA PARTE
EL MUNDO GERMÁNICO

SINOPSIS

La dificultad subjetiva de la historia moderna consiste en que nosotros mismos somos esta materia y, por consiguiente, carecemos de imparcialidad. La dificultad objetiva nace de que aquí son satisfechos los fines de la voluntad particular, subjetiva. El fin último es la unión del ser en y para sí con los fines particulares. Sin un principio, la particularidad no puede ser todavía una con el fin último y absoluto; los fines particulares son todavía distintos y la voluntad particular desconoce su absoluto fin último. La voluntad particular lucha, quiere este fin, pero desconoce su verdadero interior. En esta lucha, combate lo que verdaderamente quiere; mas de este modo es como lo realiza. La voluntad está impulsada por la verdad; pero es aún turbia y por eso tenemos frecuentemente que juzgar esta verdad precisamente del modo opuesto a aquel en que aparece en la historia de los pueblos. Vemos, pues, que los individuos y los pueblos consideran como su mayor ventura lo que es su desdicha; e inversamente, como su mayor desdicha lo que es su ventura. *La verité, en la repoussant, on l'embrasse*. Europa llega a la verdad, justa y cabalmente por haberla rechazado. En este movimiento rige la Providencia, en sentido propio, puesto que realiza su fin absoluto y su honra, con los infortunios y sufrimientos, con los fines particulares y la voluntad inconsciente de los pueblos.

La idea domina, pues, aquí en la forma de la Providencia, que realiza sus fines con la voluntad contraria de los pueblos. Entre los griegos y los romanos, ambas cosas no se hallan tan separadas; estos tienen, en mayor grado, la conciencia justa, que no se desconoce a sí misma, de lo que quieren y deben. En la historia moderna hay un torbellino de acontecimientos, los cuales tienen al fin por resultado lo que ya constituía el

impulso íntimo. Con arreglo a esto hay que juzgar la importancia de los mismos, y así acontecimientos producidos a fuerza de genio pueden parecer insignificantes, porque no tienen ningún resultado.

El asiento del imperio germánico es la Europa occidental. La historia universal entra aquí en un teatro enteramente nuevo, que César le abrió. En el Nordeste de Europa se han establecido los eslavos, de cuyo origen sabemos poco. Los encontramos en la ribera del Elba, a lo largo del Saale, a través de la Turingia, hasta el Danubio y al Sur de ella, Danubio abajo; y hasta en las riberas del Rin. Entre ellos se han deslizado los húngaros. Esta masa de eslavos se ha establecido junto a los germanos; pero este elemento aún no figura en la serie de la evolución del espíritu, y no necesitamos detenernos en él.

Los pueblos germánicos han ocupado el resto de la Europa occidental. El cristianismo los une. El fundamento del Estado y de la constitución es entre ellos el desarrollo de la libertad. La forma peculiar de este proceso es lo que hemos de considerar. Es muy importante advertir aquí cuán distintos fueron los caminos por donde se formaron los germanos, por una parte, y los griegos y romanos por la otra. Los germanos recibieron el impulso evolutivo de una cultura extranjera; su cultura, sus leyes y religión son extranjeras. La evolución empezó, pues, por lo exterior; y solo más tarde vino el interiorizarse. Los pueblos germánicos tenían una cultura muy atrasada todavía, cuando se extendieron por el mundo romano. La comunidad de las naciones era muy superficial y el rasgo capital era la autonomía del individuo. La política era tan extraña a los germanos, que acometieron a los trevisos —pertenecientes, sin embargo, a su nación—, cuando César les invitó a ello; y fue simplemente por el botín. Esto mismo les movió empero después, a atacar a los romanos en su campo.

El mundo germánico recibió ya hechas la cultura y la religión romanas. Existía, sin duda, una religión germánica y nórdica; pero no había echado raíces firmes en el espíritu. Nos han sido conservadas tradiciones míticas del Norte; pero no sabemos dónde estas representaciones tienen propiamente su patria y hasta dónde se extienden. La religión cristiana, que los germanos adoptaron, se había convertido en un perfecto sistema dogmático, por obra de los concilios y de los padres de la Iglesia, que

poseían toda la cultura del mundo grecorromano, en especial la filosofía; y la Iglesia se había convertido en una perfecta jerarquía. La Iglesia opuso asimismo una lengua totalmente constituida, la latina, a la lengua nacional de los germanos. El mismo exotismo había en el arte y la filosofía. Lo conservado de la filosofía alejandrina y de la lógica aristotélica en las obras de Boecio y otros, fue todo lo que hubo en Occidente durante muchos siglos. Lo mismo pasaba con la forma de la soberanía temporal; los príncipes godos y otros príncipes se hacían llamar patricios de Roma; y más tarde se restableció el Imperio romano.

El mundo germánico parece, pues, exteriormente una simple prolongación del romano. Pero palpitaba en él un espíritu completamente nuevo, por el cual había de regenerarse el mundo: el espíritu libre, que descansa sobre sí mismo, la obstinación absoluta de la *subjetividad*. Frente a esta intimidad se sitúa el contenido, como un ser absolutamente otra cosa. La diferencia y oposición que nace de estos principios, es la de la *Iglesia* y el *Estado*. Por una parte desarróllase la Iglesia como la existencia de la verdad absoluta; pues la Iglesia es la conciencia de esta verdad y a la vez la causa de que el sujeto sea conforme a ella. En la otra parte se halla la conciencia temporal, arraigada con sus fines en el mundo, el Estado, que nace del sentimiento, de la lealtad, de la subjetividad en general. La historia europea es el desarrollo de cada uno de estos principios por sí en la Iglesia y el Estado; luego, la oposición de ambos, no entre sí solamente, sino consigo mismo, pues cada uno es él mismo una totalidad; y, por último, viene la conciliación de este antagonismo.

Primeramente debe considerarse la constitución del Estado terrenal; y aquí es claro ante todo que no puede ser un despotismo oriental. Lo que determina las costumbres no puede existir como una ley exterior, ni como una necesidad natural. El hombre es líbre en sí mismo y no puede ser rebajado por un mandato exterior. Tampoco existe la ingenua unidad de la libertad ética, por la cual mi voluntad se identifica de un modo inmediato con la voluntad del Estado, sino que mi voluntad subjetiva existe en interna peculiaridad por sí misma. Tampoco hay aquí un servicio al fin limitado y finito de una aristocracia romana. La autoridad temporal tiene su lugar

puramente en lo exterior, y ya no puede arrastrar en su esfera lo moral, ni tampoco la relación ética familiar.

Pero la obediencia al orden temporal ha de ser compatible con el fin subjetivo individual; y el interés privado ha de alcanzar su satisfacción dentro de esta exterioridad. Por eso el derecho y el Estado han de ser justos en sí, en sus fines, independientemente de los intereses privados y de la opinión particular. El Estado ha de ser por sí fuerte, ha de ser por sí una esfera de real necesidad exterior, que no haya menester inmediato de la eticidad, ni directo de la religión; ha de ser una firme naturaleza que haga frente a la conciencia. Esta ha de someterse a él como a un poder superior. El Estado ha de ser, pues, racional en sí, aun cuando no sea reconocido por la opinión subjetiva; ha de ser justo en sí, con más o menos conocimiento, de suerte que el concepto pueda satisfacerse en él. De estos esenciales momentos se sigue que todos los momentos de la idea misma han nacido y se han desarrollado, al desarrollar el Estado su naturaleza. Este es el principio de la *monarquía moderna*. La idea de aquello mediante lo cual se realiza la libertad, preséntase en la monarquía moderna bajo la forma de una naturaleza; y cada momento constituye una figura independiente, que es a la vez órgano del organismo total.

La génesis histórica de un Estado semejante es por necesidad romántica; esto es, que lo que concurre a tal fin tiene lugar de un modo inconsciente y parece verificarse como algo contingente. Pues la espiritualidad es precisamente necesidad exterior. Ningún Estado de la Edad moderna ha llegado a tener sus leyes como a ellas llegaron Atenas o Roma; sino que todo ha surgido de una manera contingente. Se ha sentido tal o cual necesidad, que ha sido satisfecha por tal o cual ley. Las pasiones e intereses de los príncipes, de las clases, etc., han producido las leyes; las pretensiones de las distintas partes han chocado unas con otras y así es como se ha formado el conjunto cuya necesidad había sentido el espíritu. Lo contrario surge al punto, donde el todo se ha manifestado.

La historia hasta la época más reciente es la evolución de estas consecuencias; recordemos los momentos capitales del curso exterior de la misma.

El nuevo principio no puede desarrollarse entre los romanos; el portador de esta idea es un pueblo nórdico. El Imperio romano ha llegado en sí hasta la monarquía de un «esto», de un irracional, seco, abstracto, de un orden que solo es orden, de un poder que no es nada más que esto. Todos los súbditos son, pues, personas tan abstractas, que solo entran en relaciones jurídicas. Ahora bien, el progreso es el desarrollo de la libre particularidad; y esta constituye también el carácter de los distintos Estados; pero de tal suerte que estos se hallan unidos, en relación mutua.

Los Estados tienden a la independencia; y esta es su honor. La tenacidad del retraerse en sí mismos es lo que tienen de común con los Estados griegos. Por este lado, la historia debe considerar el desarrollo de los distintos Estados y el de su Iglesia y constitución. Pero en todos los principios germánicos existe junto a la diversidad cierta uniformidad; y por esta causa la independencia debe considerarse tan solo como un principio formal; no reina entre los Estados una absoluta diferencia, como entre Grecia y Persia. Cada vez que un Estado ha sido incorporado a otro, ha perdido solamente su independencia formal, pero no su religión ni sus leyes ni lo concreto de su vida.

La tendencia de los Estados se dirige también, pues, a su unidad. Los Estados tienen una inclinación mutua, una relación que produce guerras, amistades, necesidades dinásticas. Pero aún reina otra unidad, ya que aquella corresponde a la hegemonía griega y aquí, empero, lo hegemónico es el espíritu. De esta índole es, en la primera época, la unidad del imperio franco bajo Carlomagno. La relación entre aquella independencia y esta unidad se inclina tan pronto a un lado como al otro.

Por otra parte, el conjunto de los Estados cristianos se halla orientado hacia el exterior, como un mundo de la unidad y de la plenitud, en el cual el principio está cumplido. Esta relación con el exterior es algo enteramente distinto de lo que pasaba entre los griegos y romanos. Los griegos y romanos habían ya madurado en sí mismos, cuando volvieron la vista hacia el exterior. Los germanos, a la inversa, empezaron por salir de sí, por inundar el mundo y someter a los Estados, en sí corrompidos y minados, de los pueblos cultos. Solo entonces comenzó su desarrollo, que toma principio en una cultura extraña, en una religión, en una constitución y

legislación extrañas. Los germanos se han hecho cultos recibiendo y superando lo extranjero; y su historia es principalmente un entrar en sí y referirse a sí mismos. Sin duda el Occidente ha salido de sí en las cruzadas y en el descubrimiento y conquista de América; pero en estas empresas no entró en contacto con un pueblo histórico anterior a él, no desalojó un principio que hubiese dominado el mundo hasta entonces. La relación con el exterior acompaña aquí la historia, pero no trae consigo modificaciones esenciales en la naturaleza de los Estados, sino que ostenta más bien el sello de las evoluciones internas.

La Iglesia señala al más allá y toma disposiciones pensando en el futuro; mas solo para las particularidades. Los individuos son preparados para la eternidad, en cuanto que los sujetos particulares viven siempre, como tales, en el particularismo. Pero la Iglesia tiene el espíritu de Dios presente en ella, y dice al individuo: tus culpas te son perdonadas; y el individuo alcanza el goce de la reconciliación y vive sobre la tierra como en el cielo. La Iglesia es, por este lado, el reino de los cielos en el presente; y el mundo cristiano es el mundo de la perfección; el principio está cumplido, y con esto ha llegado el fin de los días: la idea ya no puede ver en el cristianismo nada insatisfecho. Por eso la cristiandad no tiene una verdadera relación con el exterior; ya no tiene un exterior absoluto, sino solo uno relativo, que está superado en sí y respecto del cual solo se trata de manifestar que está superado. La relación con el exterior se revela, pues, justamente en que ese exterior está superado. El mahometanismo, por el contrario, es algo dirigido hacia fuera. Con la instauración del principio cristiano la tierra se ha hecho del espíritu; se circunnavega la tierra, que desde ahora es redonda para los europeos. Lo que todavía no está dominado por estos, o no vale la pena, o está destinado a estarlo. La relación con el exterior ya no es, por tanto, lo determinante; las revoluciones tienen lugar en el interior.

De aquí se sigue que los periodos, en la historia del mundo germánico, no se determinan, como entre los griegos y romanos, por las dos relaciones con el exterior, la relación retrospectiva con el pueblo histórico anterior y la relación prospectiva con el venidero. Un principio enteramente distinto es aquí decisivo.

El espíritu germánico es el espíritu del mundo moderno, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. Esta idea debe ahora hacerse presente en la conciencia de sí misma en el mundo real. El principio del Imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del principio cristiano. El principio de la libertad espiritual, tanto en sentido temporal como religioso, el principio de la reconciliación, fue depositado en el espíritu ingenuo e inculto aun de aquellos pueblos, a los que se encomendó la misión de servir al espíritu universal, no solo teniendo por sustancia religiosa el concepto de la verdadera libertad, sino además formándose con arreglo a él, para que el verdadero concepto se realizase en ellos y se manifestase libremente en el mundo, saliendo de la conciencia subjetiva.

Conforme a esta misión pueden describirse los tres períodos de este mundo e indicarse las épocas, con que se inician.

La aparición de las naciones germánicas en el Imperio romano forma la primera época; con ella empieza el periodo del primer desarrollo de estos pueblos, que entran en posesión de Occidente, como pueblos cristianos. Dada la barbarie e incultura de estos pueblos, su aparición no presenta gran interés. Empieza por reinar la ruda unidad de lo espiritual y lo temporal, que es inmediata y muy distinta de la producida por el espíritu. El mundo cristiano se presenta luego como cristiandad, como una masa en que lo espiritual y lo temporal constituyen solo dos distintos aspectos. Este periodo llega hasta Carlomagno.

El segundo periodo es el del desarrollo de ambos aspectos, hasta su independencia y oposición: la Iglesia por sí, como teocracia, y el Estado por sí mismo como monarquía feudal. El imperio franco de Carlomagno constituye la época inicial; este imperio es el imperio universal sobre todos los germanos y luego en conjunto el Imperio romano germánico. Carlomagno se había aliado con la Santa Sede contra los lombardos y la nobleza romana. Se produjo así una alianza del poder espiritual con el temporal; y pareció que debía iniciarse un reino celestial sobre la tierra, puesto que la reconciliación se había cumplido. Pero justamente en este

tiempo se nos presenta, en lugar del reino celestial y espiritual, la interioridad del principio cristiano, que se revuelve hacia el exterior y sale fuera de sí. La libertad cristiana se ha convertido en el extremo opuesto, tanto en el aspecto religioso como en el temporal; se ha convertido, por un lado, en la más dura servidumbre, y por otro, en el más inmoral libertinaje y en la crudeza de todas las pasiones. Este tránsito a través de la diferenciación es necesario para la cultura: el espíritu necesita conocerse como «otro», como algo que está fuera de sí mismo. En este periodo hay que destacar singularmente dos puntos de vista: el uno es la formación de los Estados, que se presentan en una subordinación de obediencia, de suerte que todo se torna derecho particular fijo, sin el sentido de la universalidad. Esta subordinación de obediencia se manifiesta en el sistema feudal. El segundo punto de vista es la oposición entre la Iglesia y el Estado. Esta oposición solo existe porque la Iglesia, que tenía el ministerio de lo santo, desciende al poder temporal; y este poder parece tanto más execrable cuanto que todas las pasiones se justifican con la religión.

El fin del segundo y a la vez el comienzo del tercer periodo, la tercera época, en esta evolución, es el tiempo del reinado de Carlos V, en la primera mitad del siglo XVI, el tiempo de la gran monarquía española. Frente a la primera unidad, la unidad real, hay que definir esta como la unidad ideal. El poder temporal aparece ahora como volviendo, en sí, a la conciencia de que también tiene un derecho en la eticidad, justicia, honradez y actividad del hombre. Aquí se ha fijado toda particularidad en los privilegios y en los derechos particulares, en los diferentes reinos y Estados; y también, en las distintas clases sociales. Así como estas se hallan, en el interior de los Estados, aisladas en sus derechos particulares, así los Estados se hallan también aislados los unos frente a los otros. Su relación con el exterior es meramente diplomático-política; nace la representación del equilibrio europeo. Pero esta unidad es solamente una unidad exterior; o ideal, en un sentido subordinado. La significación ideal superior es la del espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura; y la Reforma le da su verdad y realidad. Son los

tiempos en que el mundo se hace patente también en su ámbito exterior, con el descubrimiento de América. Y se hace patente también dentro del mundo suprasensible; es una religión real la que en el arte se da claridad sensible; pero luego, por el contrario, culmina en el elemento del espíritu más íntimo, mediante la Reforma. Este tercer periodo del mundo germánico va de la Reforma a nuestros tiempos. E1 principio del espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo; y desde él se desenvuelven los principios universales de la razón. El pensamiento formal, el entendimiento, se había desarrollado ya; pero el pensamiento solo alcanza su verdadero contenido mediante la Reforma, mediante la rediviva conciencia concreta del espíritu libre. El pensamiento empezó entonces a ser cultivado; de él se sacaron y se establecieron los principios con los cuales había de reconstruirse la constitución del Estado. La vida pública debe organizarse ahora con conciencia, conforme a la razón. La costumbre y la tradición ya no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del espíritu.

Podemos distinguir estos periodos como los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu. El reino del Padre es la masa sustancial e indivisa, en mero cambio, como el reinado de Saturno, que devora a sus hijos. El reino del Hijo es la aparición de Dios, pero en relación solamente con la existencia temporal, apareciendo en esta como algo extraño. El reino del Espíritu es la reconciliación.

Estos tres periodos pueden compararse también con los imperios anteriores. El imperio germánico, puesto que debe considerarse como el de la totalidad, manifiesta en sí la repetición determinada de las épocas anteriores. El tiempo de Carlomagno es comparable al imperio persa; es el imperio de la dominación general y, más exactamente, el de la unidad sustancial; pero aquí, ya no en el sentido oriental, sino de tal suerte que esta unidad se basa en lo interior, en el espíritu, como espontánea unidad de lo espiritual (como interiormente espiritual) con lo temporal eclesiástico. La época de la Reforma puede compararse con el mundo griego en tiempos de Pericles. Como Lutero con Sócrates, así León X podría compararse con Pericles; pero en verdad falta un Pericles en esta época. Carlos V tiene enorme posibilidad de medios exteriores y parece absoluto en su poder; mas

le falta el espíritu interior, el medio absoluto de una libre dominación. Esta es la época del espíritu que se aclara a sí mismo en la división real; ahora es cuando en el mundo germánico resaltan las diferencias y se muestran esenciales.

El tercer periodo, el de los últimos tiempos, el de nuestro tiempo, es comparable con el mundo romano. Es también una unidad de lo universal; pero no una unidad de la dominación mundial abstracta, sino la hegemonía del pensamiento consciente de sí, que quiere y conoce lo universal y rige el mundo. El fin inteligente del mundo se halla ahora presente; los privilegios y las particularidades se esfuman, y los pueblos han de querer lo justo; no privilegios, sino lo justo. Lo que ata a los pueblos no es, por consiguiente, los tratados, sino los principios, el derecho en sí y por sí. Asimismo la religión puede sostener la prueba, que consiste en comprender al pensamiento, la esencia absoluta, o, si no lo tiene, en retirarse de la exterioridad del entendimiento reflexivo y recluirse en la fe, o incluso, desesperada del pensamiento y huyendo por completo de él, adherir a la superstición: porque también esta es producto del pensamiento.

Capitulo 1
PRIMER PERIODO: EL COMIENZO

1. *El Imperio bizantino*

Con Constantino el Grande ocupa la religión cristiana el trono imperial. A Constantino sigue luego una serie de emperadores cristianos, que no es interrumpida más que por Juliano; pero este no pudo hacer otra cosa por la vieja religión, muy decaída. El Imperio romano comprendía todo el mundo culto, desde el Océano occidental, hasta el Tigris, y desde el interior de África hasta el Danubio (Panonia, Dacia). En este enorme imperio estuvo muy pronto difundida generalmente la religión cristiana. Ya hacía tiempo que Roma no era la residencia absoluta de los emperadores; algunos de estos, antes de Constantino, habían residido en Milán u otros lugares y Constantino fundó una segunda residencia en la antigua Bizancio, que recibió desde entonces el nombre de Constantinopla. Desde un principio la población de Constantinopla fue cristiana y Constantino no ahorró medios para equiparar en magnificencia su nueva residencia a la antigua. El Imperio subsistió en su íntegra totalidad hasta Teodosio el Grande, quien convirtió en definitiva la separación que anteriormente habíase verificado por algún tiempo. Teodosio repartió el Imperio entre sus dos hijos. El reinado de Teodosio tuvo el último resplandor del brillo que había magnificado al mundo romano. Bajo su mando fueron cerrados los templos paganos, abolidos los sacrificios y ceremonias y prohibida la religión pagana; poco a poco esta religión fue desapareciendo por sí misma. Los oradores paganos de esta época no encuentran palabras con que expresar su

admiración y su extrañeza por el contraste enorme entre los tiempos pasados y los presentes. «Nuestros templos se han convertido en tumbas. Los lugares sagrados, que antes estaban adornados con las sagradas estatuas de los dioses, están cubiertos de huesos sagrados (reliquias). Objeto de la veneración son, ahora, hombres que han padecido una muerte vergonzosa por sus crímenes y cuyos cuerpos han sido conservados en sal.» Todo lo despreciable es ahora sublime y todo lo que se consideraba alto y noble está ahora en el polvo del suelo. Los últimos paganos expresan con quejas profundas este enorme contraste.

El Imperio romano quedó, pues, repartido entre los dos hijos de Teodosio. El mayor, Arcadio, obtuvo el imperio de Oriente: la Grecia antigua con Tracia, el Asia Menor, Siria, Egipto. El menor, Honorio, obtuvo el imperio de Occidente: Italia, África, España, Galia, Britania. Inmediatamente después de la muerte de Teodosio, produjéronse disturbios y las provincias romanas fueron violentadas por las naciones extranjeras. Ya en tiempos del emperador Valente, habían pedido los visigodos, empujados por los hunos, tierras para establecerse aquende el Danubio. Fuéronles concedidas, a cambio de que ellos se encargaran de defender por esa parte las fronteras del Imperio. Pero víctimas de malos tratos, los visigodos se sublevaron y vencieron a Valente, que quedó muerto en el campo de batalla. Los emperadores siguientes trataron con grandes miramientos a los príncipes de estos godos. Alarico, audaz príncipe godo, atacó Italia. Estilicón, general y ministro de Honorio, contuvo a los godos en 403 en la batalla de Pollentia. Más tarde venció también a Radagasio, general de los alanos, suevos, etc. Alarico entonces se encaminó hacia Galia y España. Pero volvió a Italia cuando Estilicón hubo caído y saqueó a Roma en el año 410. Más tarde acercóse Atila con el terrible poder de los hunos —una de esas manifestaciones puras de la índole oriental, que como tormenta se precipitan y lo asolan todo, pero al poco tiempo han desaparecido, hasta el punto de que solo quedan visibles las ruinas producidas. Atila entró en Galia, donde en 451 tropezó contra Aecio en Châlons sur Marne. La victoria permaneció indecisa. Atila penetró más tarde en Italia, y murió en el año 453. Poco después Roma fue tomada y saqueada por los vándalos, al mando de Genserico. Por último, la dignidad del emperador romano

occidental convirtióse en una farsa. Al vano título puso fin Odoacro, rey los hérulos.

El imperio de Oriente siguió existiendo durante mucho tiempo, mientras en Occidente se formaba un nuevo pueblo de cristianos con las hordas de los bárbaros recién llegados. Estos dos imperios hacen un contraste sumamente notable. Por una parte la religión cristiana se establece en una cultura firme, que no había nacido de ella. En cambio, en la Europa occidental da la cultura a una muchedumbre bárbara que carece de ella. Aquí, pues, comienza el proceso de la cultura desde el principio; y parte del cristianismo. La religión cristiana había empezado por mantenerse apartada del Estado; y la formación, que recibiera, referíase al dogma, a la organización interior, a la disciplina, etc. Pero ahora dominaba y se había convertido en fuerza política, en motivo político. Vemos, pues, la religión cristiana en dos formas: por un lado naciones bárbaras que tienen que empezar su cultura por el principio y necesitan adquirir los primeros elementos de la ciencia, del estado jurídico, de la constitución política. Por otro lado, pueblos cultos, que se hallan en posesión de la ciencia griega y de la refinada cultura oriental; la legislación civil estaba perfecta entre estos pueblos; habíanla hecho y completado los grandes jurisconsultos romanos, de manera que la colección que reunió el emperador Justiniano provoca aún hoy la admiración del mundo. Bajo este mismo emperador extendióse el imperio romano de Oriente hacia Occidente merced a las conquistas que Belisario hizo en Italia y África.

En el Imperio bizantino tenemos ante los ojos el mejor ejemplo de la necesidad de que un pueblo haya producido su propia cultura, en el sentido de la religión cristiana. La historia del cultísimo imperio de Oriente —donde debiera creerse que habría de conservarse en su verdad y pureza el espíritu del cristianismo— nos ofrece una serie milenaria de constantes crímenes, debilidades, bajezas y falta de carácter, que constituyen el cuadro más espantoso y menos interesante. Aquí se ve cómo la religión cristiana puede ser abstracta y, como tal, débil; precisamente por ser tan pura y tan espiritual en sí misma. También puede separarse por completo del inundo, como sucede en el monaquismo, que tuvo principio en Egipto. Corriente es la representación y la tesis —al hablar del poder de la religión sobre el

ánimo de los hombres— de que, si el amor cristiano fuese universal, la vida privada y política serían perfectas y la situación del inundo sería completamente justa y moral. Esto es sin duda, un pío deseo; pero no se ajusta a la verdad, porque la religión es algo interior que pertenece exclusivamente a la conciencia (en el sentido moral). Pero frente a esta conciencia están las pasiones y los apetitos; y para que el corazón, la voluntad, la inteligencia sean verdaderos, es necesario que se hayan educado. Lo justo tiene que convertirse en costumbres, en hábito; la actividad real debe elevarse hasta ser una acción racional; el Estado tiene que tener una organización racional; y esta es la que hace que la voluntad de los individuos sea una voluntad realmente jurídica, justa. La luz en la oscuridad produce sin duda colores; pero no un cuadro animado por el espíritu. El imperio bizantino constituye un gran ejemplo de cómo la religión cristiana puede permanecer abstracta en un pueblo culto, si toda la organización del Estado y de las leyes no se reconstruye según el principio de esta religión.

El imperio oriental fue el conservador del cristianismo. Industria, comercio, ciencia, florecieron en él; y debiera creerse que en él hubo de echar sus principales raíces el cristianismo. Pero la cultura de los hombres no es importante para el cristianismo, si existe una constitución racional que permita el advenimiento de la libertad. Esto, empero, no sucedía en el imperio oriental. Por esta razón vemos en él el Estado y la Iglesia enredados en las más repugnantes luchas. No existe propiamente oposición entre la Iglesia y el gobierno profano; sin embargo, la Iglesia está en manos más innobles y las peores pasiones dominan a los jefes de una y otro. El pueblo no tiene aún una constitución libre; aunque según la religión todos están legitimados por igual. Así resulta que en lo que toca a la religión, donde todos son iguales, existe una democracia; pero al mismo tiempo domina el despotismo, como entre los mahometanos. El cristianismo en Bizancio hallábase en las manos de la hez y de la plebe más desenfrenada. La brutalidad más plebeya por una parte y la vileza cortesana por la otra, se lanzan sobre la religión, se legitiman por medio de la religión y profanan la religión, convirtiéndola en algo monstruoso. En esto consistía la corrupción enorme del imperio oriental.

Por lo que a la religión se refiere, dos fueron los intereses preponderantes: la determinación del concepto doctrinal y la ocupación de los cargos eclesiásticos.

El cristianismo tomó pronto la orientación que consiste en explicar, definir lo objetivo, los dogmas. Ahora esto ofrece menos interés, porque miramos más a la religiosidad, a lo subjetivo de la religión. Los padres de la Iglesia filosofaron e intentaron dar satisfacción al espíritu pensante; reflexionaron sobre las doctrinas sencillas del cristianismo, conformemente a las necesidades del espíritu, tras de lo cual se dedicaron también a la ordenación de las fiestas. Pero esta reflexión se unió con todas las particularidades de las pasiones. Disputóse sobre el dogma; el pueblo tomó parte en estas disputas. La determinación del concepto doctrinal correspondía, sin duda, a los concilios y a los obispos. Pero el principio de la religión cristiana es la libertad, la evidencia subjetiva; por eso las disputas caían también en las manos de la multitud. Gregorio de Nyssa dice en algún pasaje[131]: que la ciudad (Constantinopla) estaba llena de obreros, artesanos y mercaderes que discutían sobre las verdades divinas. «Si queréis cambiar una moneda de plata a un hombre, este filosofa sobre el creado y el increado; si preguntáis el precio de una libra de pan, se os dará por respuesta que el hijo es inferior al padre, y si preguntáis por el baño, se os contestará que el hijo nació de la nada.» La idea del espíritu, que está contenida en el dogma, era, pues, tratada con ausencia de toda espiritualidad.

Estas discusiones dieron lugar incluso a tremendas guerras civiles. En Constantinopla y en toda Asia tuvieron lugar muertes y saqueos, y por doquiera se presenciaban escenas de asesinato, robo e incendio, por causa de los dogmas cristianos. Pueden citarse las disputas de los arríanos, de los nestorianos, etc., que fueron al mismo, tiempo revueltas. Por su causa se libraron batallas, se quemaron ciudades, se asesinaron ciudadanos. Las definiciones teológicas, incluso sobre pequeñeces extremas, eran causa de derramamientos de sangre. Una famosa disputa se encendió, por ejemplo, en Constantinopla y Antioquía en torno del himno del Τρισάγιον (el Trisajio). Las palabras son: «Santo, Santo, Santo es el señor Dios Sabaoth.» Pues bien: un partido quería añadir en honor de Cristo las palabras «que fue

crucificado por nosotros»; el otro partido no admitía esta adición. Y sobre esto llegaron a luchas sangrientas. En la disputa sobre si Cristo es ὁμοούσιος o es ὁμοιύσιος, esto es, si de igual o de semejante naturaleza que el padre, costó la letra i miles de vidas humanas. Famosísimas son, particularmente, las disputas acerca de las imágenes; en estas ocurría con frecuencia que el emperador tomara partido por las imágenes y el patriarca en contra; y viceversa. Ríos de sangre han corrido por esta causa. Además, estas disputas eran al mismo tiempo luchas por el patriarcado, como en Roma las guerras entre Mario y Sila, entre César y Pompeyo. La nominación de los patriarcas de Constantinopla, Antioquía y Alejandría, así como los celos y ambiciones de estos patriarcas causaron igualmente muchas guerras civiles. A estas disputas religiosas hay que añadir también el interés por los gladiadores y sus luchas, y por los partidos de los colores verde y azul, interés que también ocasionó las más sangrientas batallas. Son estos signos de la más terrible indignidad, porque demuestran que se ha perdido el sentido de lo importante y de lo superior, y que la locura de la pasión religiosa se compadece muy bien con el placer de los espectáculos y juegos, tan crueles como faltos de arte. Las pasiones andaban aún desenfrenadas en el interior, cuando el Estado se vio amenazado por fuera por los pueblos orientales y germánicos. Toda la energía y todo el entusiasmo por el bien general fueron sacrificados a las pasiones repugnantes.

Los puntos principales de la religión cristiana fueron por fin poco a poco afianzados en los concilios. Pero los cristianos del imperio bizantino permanecieron sumergidos en el sueño de la superstición, atenidos a la obediencia ciega para con los patriarcas y los sacerdotes. El ya antes citado culto de las imágenes fue causa de las luchas y de las tormentas más violentas. El valiente emperador León Isaurio, principalmente, persiguió las imágenes con la mayor tenacidad, y el culto de las imágenes fue declarado invención del diablo en el año 754 por un concilio. Mas en 787 la emperatriz Irene lo restableció en un concilio que tuvo lugar en Nicea. En 842 la emperatriz Teodora lo afianzó definitivamente, estableciendo penas enérgicas contra los iconoclastas. El patriarca iconoclasta recibió 200 azotes, los obispos temblaban, los frailes jubilaban de alegría, y el recuerdo

de esta ortodoxia quedó perpetuado por una fiesta eclesiástica anual. En Occidente fue el culto de las imágenes rechazado en el año 794 por la reunión eclesiástica de Francfort; y aunque se conservaron las imágenes, censuróse acerbamente la superstición de los griegos y se prohibió la adoración de las imágenes. Solo después, durante la Edad Media, fue poco a poco restableciéndose el culto a las imágenes, por progresos paulatinos y silenciosos.

El imperio bizantino estaba pues destrozado por todas las pasiones. Desde fuera acometíanle los bárbaros, a quienes los emperadores no podían oponer resistencias serias. El imperio vivía en estado perpetuo de inseguridad y representa en conjunto un repugnante cuadro de debilidad, donde las pasiones mezquinas y aun absurdas impiden la eclosión de todo lo que sea noble en pensamientos, hechos e individuos. Sublevaciones de los generales, derrocamientos de los emperadores por los jefes militares o por intrigas de los cortesanos, asesinatos o envenenamiento de los emperadores por sus propias esposas e hijos, mujerzuelas que se entregan a todos los excesos y escándalos —tales son las escenas que aquí nos ofrece la historia; hasta que finalmente el edificio carcomido del imperio oriental fue destruido por los fuertes turcos hacia mediados del siglo XV (1453).

2. *Las migraciones de los pueblos y los germanos*

Sobre el primer periodo de la historia germánica poco puede decirse en conjunto. Escasa es la materia que esta historia nos ofrece a la reflexión. No seguiremos a los germanos en las selvas, ni buscaremos el origen de las migraciones de los pueblos. Siempre fueron aquellas selvas consideradas como asiento de pueblos libres; y Tácito ha bosquejado su famoso cuadro de la Germania con cierto cariño y añoranza, por oposición a la corrupción y artificiosidad del mundo a que él mismo pertenecía. Mas no por eso hemos de considerar este estado de salvajismo como un estado superior y caer por ejemplo en el error de Rousseau, que representa el estado de los salvajes americanos, como aquel en que el hombre está en posesión de la libertad verdadera. Es cierto que el salvaje no conoce grandes desventuras y

dolores; pero esto es meramente negativo, mientras que la libertad tiene que ser esencialmente afirmativa. Los bienes de la libertad afirmativa son los bienes de la conciencia suprema.

Empezaremos por considerar el comienzo del mundo germánico, en relación con el mundo romano. Lo característico en esto es que no es un pueblo en sí concluido el que sigue al anterior principio. Frente a la total dispersión de este principio álzase la intensidad totalmente abstracta del nuevo, por el cual aquel es derrocado. Viértense una sobre otra las olas de los pueblos bárbaros; la migración de los pueblos es como una fluctuación romántica de pueblos, que luego como una corriente de agua se distribuyen por todas partes. Las comarcas asiática y griega fueron ocupadas por pueblos cultos; pero sobre el mundo romano irrumpe un salvajismo compacto y duro. Los griegos se habían reunido amigablemente. Los romanos se juntaron para fines de robo y pillaje; ambos pueblos estaban unidos en sí; y así recibieron el principio anterior. Pero entre los germanos encontramos al comienzo dos principios absolutamente diferentes, algo doble, que por de pronto conduce a una cultura absolutamente diferente y dispar.

Los germanos vivían por aquel tiempo al Este del Rin y al Norte del Danubio. Para penetrar en el Imperio romano fueron atraídos en parte por los fecundos campos y agradables encantos del mundo culto, con cuya prosperidad habían ido poco a poco trabando conocimiento. Ya en los campos de Farsalia combatieron jinetes germánicos a sueldo de César, y su actuación decidió la batalla. A pesar de las numerosas guerras, en que se vieron complicados con los romanos, muchos individuos y aun tribus enteras tomaron servicio en el ejército de Roma. En este servicio y comercio con los pueblos cultos, aprendieron a conocer los bienes de la cultura, los bienes del goce y comodidad en la vida; pero también principalmente los bienes de la cultura espiritual. Además otros pueblos que habitaban más al Este hicieron presión sobre ellos y les obligaron a correrse liada al Oeste y al Sur en busca de otros sitios donde asentarse.

Así fue formándose el otro aspecto, una nueva serie de Estados. Un pueblo que tiene importancia histórica universal, no puede producirse de modo patriarcal. Al inundar por conquista los germanos el imperio romano,

produćense las figuras principales de una nueva formación de Estados: primero la occidental, segundo la de la misma Alemania, tercero la oriental eslava. Los pueblos que han fundado algo permanente en el suelo del imperio romano, han sido germánicos. La parte occidental y meridional de sus países fue largo tiempo ocupada por los romanos, y se había ya elevado a la altura de la industria, del arte y de la vida romanas. Así en las migraciones posteriores algunas naciones —unas en totalidad, otras en parte — permanecieron en su primitiva patria. Tenemos pues que distinguir entre las naciones germánicas que permanecieron en su viejo territorio y las que se derramaron por el imperio romano, mezclándose con las naciones sometidas. Mas como los germanos en sus expediciones hacia fuera se adherían libremente a los jefes, resulta de aquí una circunstancia característica, que consiste en que los pueblos germánicos se duplican, por decirlo así (ostrogodos y visigodos —godos en todas las partes del mundo y godos en su patria—, escandinavos, normandos, en Noruega y normandos también que recorren el mundo). Por distintos que fueran los destinos de los pueblos, tenían un fin común, que era el de buscarse una propiedad y el de ir formando un Estado. Esta formación verifícanla todos por igual. En Occidente, en España y Portugal, establécense primero los suevos y los vándalos; pero sometidos y desalojados por los visigodos, constitúyese un gran reino visigodo, al que pertenecían España, Portugal y una parte de la Francia meridional. El segundo reino es el de los francos, nombre colectivo, con el cual desde fines del siglo segundo se designaban las tribus istevónicas entre el Rin y el Weser. Estableciéronse entre el Mosa y el Escalda y, bajo su jefe Clodoveo, penetraron en la Galia hasta el Loira. Este Clodoveo sometió después a los francos del Rin interior y a los alamannos del Rin superior; sus hijos sometieron a los turingios y burgundos. El tercer reino es el de los ostrogodos en Italia, que fue fundado por Teodorico y floreció especialmente bajo este jefe. Los sabios romanos Cassiodoro y Boecio eran los funcionarios principales de Teodorico. Este reino ostrogodo tuvo empero el brillo y la apariencia de la grandeza, pero no la duración. Desapareció rápidamente, por intestina división, y fue destruido por los bizantinos bajo Belisario y Narsés. En la segunda mitad (568) del siglo VI los longobardos, que venían de Panonia, penetraron en Italia. Los

longobardos eran un pueblo godo, que procedía de las costas escandinavas. Dominaron dos siglos, hasta que este reino fue por Carlomagno incorporado también al reino franco. Más tarde estableciéronse los normandos en la Italia meridional. Pronto también adquirió la Iglesia en Italia una propiedad independiente. Hay que citar asimismo a los burgundos, que fueron sometidos por los francos y cuyo reino conservó hasta mucho tiempo después la tendencia a constituir una especie de muro de separación entre Francia y Alemania. A Britania pasaron los anglos y los sajones. Más tarde fueron a este país los normandos también.

Todas estas comarcas, que hasta entonces habían formado una parte del Imperio romano, conviértense por la entrada de los bárbaros en escenario de un enorme contraste, que los bárbaros desde luego hacen menos notorio y agudo, por la furia con que lo devastan todo en el país invadido. Mas lo que de este contraste surge son dos naciones, que se funden en una sola; es decir que no en todas las comarcas surgió una y la misma nación, pero sí en cada comarca una nación única y unida en sí. Una parte de los pueblos germánicos permaneció desde luego pura y sin mezcla, como los eslavos. Pero en las comarcas conquistadas formáronse naciones de naturaleza románica y germánica, naciones que por su raíz misma son el dualismo en sí. El contraste entre los cultos habitantes de esas comarcas y sus vencedores, remata en la índole híbrida de estas nuevas naciones recién formadas, cuya existencia toda es, en su raíz misma, doble y dividida y contiene en su más íntimo fondo al mismo tiempo una exterioridad. Esta diferencia se manifiesta exteriormente en el idioma mismo, que es una elaboración del antiguo latín (mezclado ya con los idiomas indígenas) y del germánico. Estos pueblos podemos unirlos bajo el nombre de románicos y entre ellos comprendemos Italia, España, Portugal y Francia. Frente a este grupo están otras tres naciones que, más o menos, hablan alemán y son: Alemania misma, Escandinavia e Inglaterra —la cual aunque incorporada al Imperio romano, no fue tocada por la cultura romana más que en su periferia, como Alemania misma, y luego fue germanizada por los anglos y los sajones. Los sajones que emigraron a Britania se mezclaron con el pueblo que allí vivía y cuyo rey era, en Gales, Arturo; este elemento era más homogéneo. La Alemania propiamente dicha permaneció libre de toda

mezcla; solo la franja meridional y occidental, a lo largo del Danubio y del Rin, había estado sometida a los romanos; la parte entre el Rin y el Elba permaneció totalmente nacionales. Esta parte de Alemania estaba habitada por diferentes pueblos. Aparte de los francos ripuarios y de los francos que Clodoveo estableció en la comarca del Main, pueden citarse cuatro principales tribus, los alamannos, los boyoarios, los turingios y los sajones. Los escandinavos se mantuvieron también en su patria, libres de toda mezcla; pero después se hicieron también famosos por sus expediciones, bajo el nombre de normandos. Dilataron sus excursiones casi por todas las comarcas de Europa: una parte llegó a Rusia y fundó el reino ruso; otra parte se estableció en el norte de Francia y Britania; otra parte fundó principados en Italia del Sur y Sicilia. Así una parte de los escandinavos fundó reinos fuera de su patria; otra parte conservó su nacionalidad en el hogar patrio. Por lo que toca a la diferencia entre las naciones románicas y las germánicas, los pueblos del primer grupo desarrollan ante todo lo referente a la religión y a las leyes, porque precisamente en esas comarcas se verifica una conjunción de lo bárbaro con lo culto. En cambio la literatura constituye una característica de los pueblos de la segunda especie, mientras que la literatura de Francia, Italia y España recuerda la romana. En épocas posteriores estas diferencias se destacan con más precisión; así en la época moderna la revolución ha recorrido todos estos pueblos románicos. También hacia el Oriente hubo una unión de los germanos con los pueblos eslavos; pero no se verificó mezcla, como en Occidente. Lo alemán se trasplantó a esos pueblos extranjeros, que se germanizaron. Así Prusia y Austria no son en puridad Estados alemanes.

Encontramos además en el Este de Europa la gran nación eslava, cuyos asientos se extienden por el Oeste, a lo largo del Elba hasta el Danubio; se dilata sobre Austria, Carintia, Estiria. Todos estos pueblos quedan en el siglo VIII sujetos a los ávaros, cuyo asiento principal radicaba en las llanuras entre el Danubio y el Theiss. Entre ellos se establecieron más tarde los magiares (húngaros), desalojando a los ávaros. En la Moldavia y la Valaquia y en el norte de Grecia están los búlgaros, serbios y albaneses, que son también de origen asiático y que en los golpes y contragolpes de los pueblos permanecieron aquí como fragmentos de restos bárbaros. Estos

pueblos han formado reinos y han sostenido valerosas luchas con las distintas naciones; a veces han intervenido como tropas de vanguardia en la lucha entre la Europa cristiana y el Asia no cristiana; los polacos libraron a Viena del asedio de los turcos; y una parte de los eslavos ha sido conquistada para la razón occidental. Sin embargo quedan excluidos de nuestra consideración, porque constituyen un ser intermedio entre el espíritu europeo y el asiático y porque, aunque mantienen múltiples relaciones con la historia política de Europa, no es bastante activa e importante su influencia sobre la marcha y progreso del espíritu. Esta masa de pueblos no ha penetrado aún, como un momento independiente, en la serie de las formas que la razón ha tomado en el mundo. No nos corresponde averiguar aquí si ello ha de ocurrir en lo futuro; pues en la historia nos ocupamos de lo pretérito. Volvamos, pues, ahora a los pueblos germánicos.

La determinación fundamental del carácter de estos pueblos germánicos es esa unidad indivisa, esa interioridad inquebrantada, esa subjetividad, que, sobre todo al comienzo, se manifiesta. En la evolución esta diferencia no resulta tan destacada; pero no se desmentirá en el proceso posterior. La nación germánica tenía la sensación de la totalidad natural; a esto podemos llamarlo sentimiento. Este es el principio germánico, todavía indeterminado. Por sentimiento entendemos la totalidad del espíritu, en relación con la voluntad; pero es una totalidad indeterminada, recubierta todavía; en ella el hombre encuentra en sí la satisfacción de una manera también general e indeterminada. Esto implica que la voluntad del hombre está toda en él, que el hombre tiene su satisfacción en la indeterminación. Obtener satisfacción en una cosa determinada no es sentimiento; el sentimiento es tener satisfacción en el todo indeterminado y además tenerla en sí, sin finalidad ni interés particular. El carácter es una forma determinada de la voluntad y del interés, forma que se impone. Pero el sentimiento no tienen ningún fin determinado —riqueza, honor, etc.—; no se refiere a ningún estado objetivo, sino al estado total, como goce general de sí mismo. En el sentimiento la voluntad es, pues, voluntad formal; y la libertad subjetiva, obstinación. Para el sentimiento toda particularidad es importante, porque el sentimiento se vierte íntegro en cada particularidad.

Pero como el sentimiento no se interesa por la determinación del fin particular, como tal, no llega al aislamiento en violentas y malas pasiones, no llega al mal en general. El mal supone un aislamiento frente al derecho, a la ley, etc. En el sentimiento no existe esta separación, sino que aparece en general como una buena intención. El carácter es lo contrario de esto.

Este es el principio abstracto de los pueblos germánicos y el aspecto subjetivo frente al objetivo en el cristianismo. El sentimiento no tiene ningún contenido particular. En el cristianismo trátase en cambio de la cosa, del contenido como objeto. Pero en el sentimiento reside precisamente ese anhelo que quiere ser satisfecho en sí, aunque desde luego de un modo totalmente general, y esto es precisamente lo mismo que se ha revelado como contenido en el principio del cristianismo. Lo indeterminado, lo completamente universal como sustancia, lo objetivo es Dios; en Dios busca, pues, el sentimiento su satisfacción y la recibe en cuanto que el individuo es asumido por Dios en la gracia; este es el otro momento en la unidad concreta cristiana. Lo universal absoluto es el que tiene en sí todas las determinaciones y, por tanto, es indeterminado; en cambio el sujeto es lo absolutamente determinado. Que ambos son idénticos, ha sido por vez primera indicado en el cristianismo como contenido de este; pero por de pronto de modo subjetivo, como sentimiento. Que el sujeto individual, lo absolutamente finito es idéntico con lo absolutamente infinito, es lo que constituye la conciliación, que ahora existe en el sentimiento.

Lo subjetivo debe desenvolverse empero también en conciencia. El sujeto debe alcanzar forma objetiva, es decir, convertirse en objeto. O sea, que para que la dualidad cese realmente, es preciso que lo absolutamente universal —que antes se hallaba frente al sujeto— se convierta ahora en objeto para el sujeto. Es menester que, para la manera indeterminada con que el sentimiento siente, lo absoluto se torne también objeto, para que el hombre llegue a la conciencia de su unidad con ese objeto. En la totalidad del sentimiento queda, pues, puesto ahora el espíritu; llevar este a la conciencia y realizarlo es ahora el tema. Para ello hace falta purificar el sujeto, para que sea un sujeto real, concreto, para que adquiera interés universal como sujeto mundano, para que obre según fines universales, conozca la ley y encuentre en ella su satisfacción. Así es como esos dos

principios se corresponden uno a otro y los pueblos germánicos —como hemos dicho— tienen la capacidad de ser los sustentos del principio superior del espíritu.

Cabe preguntar aquí por qué hacía falta un pueblo nuevo, otro pueblo, para ser sustentáculo de este principio del espíritu. El espíritu se desarrolla en sí; mas no por eso es algo natural, algo que es como es, sino que el espíritu es por evolución. Ahora bien, la historia universal es la evolución del espíritu en figuras existentes, visibles, y así es como el principio del espíritu cae en lo natural. Mas lo característico de la naturaleza es esto: que cada uno de sus grados existe por sí, que en ella cada nuevo grado existe con separación de los demás y aparece como una figura particular. Así también sucede en la historia universal; como cada uno de sus grados existe en la naturaleza, cada uno ha de tener una figura distinta y la última es la que ha correspondido a la raza germánica.

3. *Las primeras situaciones históricas de los germanos*

La existencia inmediata de este nuevo principio constituye el comienzo histórico del pueblo alemán. En su primera manifestación el principio es totalmente abstracto, sin contenido particular, sin fin ni pasión particular. Entre nosotros el sentimiento es solo un estado momentáneo; pues como estamos evolucionados, tenemos fines y asuntos particulares y siempre estamos laborando. Pero cuando el hombre está sin desarrollar y le llena solo el sentimiento, como estado general sin interés, llamamos este estado embotamiento, lo que es lo mismo que sentimentalidad abstracta. Y tal es el carácter de los primeros alemanes. Por bellos que sean los colores con que los pintemos, es lo cierto que su libertad no es sino incapacidad de esforzarse por fines. Esto nos dicen todas las noticias que tenemos de los más antiguos alemanes.

Los fines sustanciales no están en el sentimiento como tal. Vemos, pues, en el estado primitivo de los germanos un embotamiento bárbaro, una confusión e indeterminación en sí misma. Nada sabemos de su religión, porque nada había en ella; esta religión no tenía profundidad; era un estado

de vaguedad. Tácito dice que los alemanes eran «securi erga deos», es decir, que no sentían gran interés por sus dioses. Los druidas estaban en Galia y fueron desalojados por los romanos. Ha existido, sin duda, una mitología peculiar del Norte; pero la religión carecía aquí de toda profundidad. Por eso no les fue difícil a los germanos convertirse al cristianismo. Es cierto que los sajones ofrecieron a Carlomagno notable resistencia; pero este hecho no se dirigía tanto contra la religión como contra la conquista misma.

Lo mismo sucede con el *derecho*. El asesinato y la matanza no eran entre los germanos pecado; no eran considerados como crímenes, ni castigados, sino que se purgaban mediante pago de una cantidad. El hecho de que el asesinato de un hombre sea considerado no más que como una ofensa y menoscabo a la comunidad, demuestra que falta aquí profundidad a la sensación, en la indiferenciación del sentimiento. La venganza de sangre entre los árabes se funda en la sensación de que el honor de la familia está herido. Pero los alemanes no tenían sensibilidad suficiente para sentir tan gravemente la muerte de los parientes. Esto no es bondad, sino embotamiento; el individuo no tiene valor ninguno, pues de lo contrario se hubiera dado más importancia a la muerte violenta. Y, sin embargo, el individuo aislado es para los germanos lo primero.

Cada individuo es entre los germanos libre por sí. Sin embargo, existe una cierta comunidad, aunque no llega a ser un estado político. Sus vínculos políticos son muy laxos. Vemos, sí, comunidades. Pero no vemos que el individuo tenga superiores que le protejan. Acontecen, sin duda, grandes acciones comunes, expediciones y guerras emprendidas en común. Pero no se trata aquí de nada político, sino que los individuos se agrupan momentáneamente en torno de un jefe y van con él a la guerra o a expediciones parecidas.

No retrocederemos a los más remotos tiempos, en que las tribus germánicas vivían aún fuera del ámbito de la historia universal. Tampoco nos referiremos a las diferencias que se manifiestan entre las tribus mismas. Entre los alamannos, la esencial diferencia es que tenían una comunidad y vinculación, pero solo para las más simples necesidades de la vida; en cambio entre los sajones cada cual vivía por sí mismo y la unión entre ellos fue establecida por los francos. Mas estas situaciones son por sí mismas sin

consecuencias; y la diferencia abstracta entre el aislamiento y la comunidad ha de unificarse en una figura uniforme. Ya la relación con el exterior implica la determinación de enlazarse en una comunidad. Ahora bien, la orientación hacia fuera se da entre los germanos solo en un aspecto; surge de libres impulsos. Y de esa manera se produce esa duplicidad de que hemos hablado antes; una parte de la tribu sale afuera, mientras la otra parte permanece en la patria; y así el mundo germánico aparece duplicado. Pero las dos partes de este mundo, por diferentes que sean sus destinos, tienen el fin común de constituirse en Estado.

En esta formación del Estado hay que citar necesariamente tres determinaciones. La primera es la formación, en el sentido de la comunidad; esta formación parte de los individuos particulares y por tanto deja a los individuos en la individualización de su voluntad. La segunda es la formación mediante un centro y en el sentido de ese centro, que es el rey, del cual parte o hacia el cual asciende esta formación. La tercera es la mediación entre las dos anteriores, el establecimiento de la libertad de los individuos y al mismo tiempo de la unidad que los comprende.

La primera determinación aparece claramente en Alemania. Sus pueblos han sido siempre famosos por su sentido de la libertad; y, por oposición a los demás pueblos, fueron desde un principio comprendidos así, muy exactamente, por los romanos. La *libertad* ha sido la bandera de Alemania, hasta en la época más reciente; y aun la alianza de los príncipes bajo Federico II nació por amor a la libertad. Este elemento de la libertad, al pasar a las relaciones sociales, no puede formar otra cosa que *comunidades populares*, de manera que estas comunidades constituyen el todo y cada miembro de la comunidad, como tal, es un hombre libre.

La comunidad se manifiesta en las asambleas del pueblo, que tienen por miembros solamente a los hombres libres. Tanto en los pueblos que permanecen en su solar patrio como en aquellos que salen afuera, encontramos estas comunidades, que estaban unidas para todas las relaciones referentes a sus fronteras territoriales, a sus pastos, a su propiedad en general y que también poseían la magistratura judicial. Así, pues, las uniones de los germanos no merecen el nombre de Estado. Los germanos viven repartidos en comunidades; tienen en ellas una especie de

jueces y viven pacíficamente unos juntos a otros. Los jueces no poseen ningún poder de superioridad jerárquica. No hay leyes vigentes; y los individuos, en sus asambleas, deliberan sobre los asuntos que se ofrecen. Cuando un individuo comete una falta, no es castigado por razón de Estado, sino que tiene que arreglarse con la parte ofendida. La comunidad o sus presidentes, con auxilio de algunos miembros, juzgaba en cuestiones de derecho privado para seguridad de las personas y de la propiedad. En las cuestiones comunes, como guerras, etc., eran necesarias deliberaciones y resoluciones comunes. Aquí hay que recordar la ya citada circunstancia de que el asesinato podía purgarse por medio de dinero. Lo más importante era, para los germanos, la existencia positiva del individuo. El hombre libre existe y subsiste, haga lo que haga. La comunidad no era señora sobre el individuo, pues el elemento de la libertad es el primero al reunirse los hombres en vínculos sociales. Esta validez absoluta del individuo constituye una determinación fundamental, como ya Tácito ha observado.

El individuo, como individuo particular, es aquí elemento independiente y último. El otro momento que se añade a esta validez del individuo es la formación de libres centros constantes, que aparecen como príncipes, jefes militares, *reyes*. Al principio, estas uniones políticas no eran más que temporales; recuérdese la que se formó bajo Arminio. (La sublevación de los germanos contra Varo tuvo por motivo el hecho de que Varo estableciese en Alemania tribunales y castigase los crímenes). Las confederaciones de los germanos nacían de la libre voluntad de los individuos, que, según su placer y su preferencia, seguían a un jefe, igual que los griegos se reunieron bajo Agamemnon o Ulises. Había varias confederaciones de estas, por ejemplo, la de los alamannos, y sobre todo la de los francos. Pero poco a poco surgieron de ellas formaciones perdurables. Mas estas formaciones descansaban siempre —aun cuando fueran ocasionadas por circunstancias exteriores— sobre libres adhesiones de los individuos a algún sujeto, y sobre la conjunción de libre comunidad, para la cual partía la resolución de voluntades totalmente particulares. La relación es aquí la de la *fidelidad,* segunda bandera de los germanos, como la libertad fue la primera. Los individuos se comprometían, por libre albedrío, a obedecer a un superior y a trabajar y combatir por el todo; y por

sí mismos hacen indestructible esta relación. Esta misma relación establecen los señores con respecto a otro centro, al cual se subordinan; y así los duques y condes son tanto jefes de los libres germanos como servidores de sus superiores. Semejantes conexiones no las encontramos ni entre los griegos ni entre los romanos. La relación entre Agamemnon y sus reyes no era de servicio, sino de libre asociación para solo un fin particular; era una hegemonía. Pero las asociaciones alemanas constituyen una relación, no solo con respecto a la cosa objetiva, sino con respecto al yo espiritual, a la personalidad subjetiva, interior. El corazón, el sentimiento, toda la subjetividad concreta, que no está abstraída del contenido, sino que hace de este al mismo tiempo la condición, poniéndose en dependencia de la persona y de la cosa, da a esta relación el carácter de una mezcla de fidelidad y de obediencia.

La tercera determinación es la unión de las dos relaciones: de la libertad individual en la comunidad y de la conexión general en la asociación. Ella es la que sirve de base para la formación del *Estado*, donde los deberes y los derechos no quedan ya abandonados al albedrío individual, sino que están fijados como determinaciones jurídicas; de suerte que de ella parten los fines determinados y la legitimación, tanto de los asuntos como de los poderes. El individuo tiene que practicar su servicio no solo para con un individuo, sino para con la propia libertad; los deberes y los derechos nacen, según esto, en dos aspectos primeramente distintos, separados. Los derechos de los individuos tienen que ser en parte derechos comunales, y en parte no. Los derechos tienen que corresponder en parte a la persona privada, y en parte al Estado, que debe ser alma y señor del todo; y los poderes han de nacer de la determinación general, que es su base. En cambio, lo característico de los Estados germánicos es el predominio de la particularidad. El último término de que parte la formación de un Estado de esta especie es la reunión por la fidelidad. La subjetividad bárbara particular es aquí la primera forma de todos los derechos y deberes, de todos los nexos jurídicos, los cuales no tienen el carácter de determinaciones legales, sino que descienden a la forma de derechos privados. No hay ningún contenido de naturaleza universal, sino que el todo está fragmentado en dependencias privadas, particulares. La forma más importante en que se comprende la

vida del Estado es la colección de infinitas dependencias particulares semejantes. Estas relaciones sociales no reciben el carácter de determinaciones y leyes universales, sino que se fragmentan en derechos privados y en obligaciones privadas. Hay, sí, en esto un modo y una especie común, pero nada universal. Las leyes son absolutamente particulares y las legitimaciones son privilegios. Tras penosas luchas, fórmase al fin un elemento universal comprensivo, pero que, como un gran conjunto, puede estar múltiplemente compuesto y ser informe en sí.

Así las constituciones particulares han nacido de relaciones privadas. El Estado está compuesto de derechos privados; y los derechos individuales son desiguales y en sí inconsecuentes, aunque existe un todo. En Alemania hay que hacer un minucioso estudio de mil particularidades, dependencias y servidumbres, cuando la historia de otros pueblos nos ofrece la imagen de un todo fuerte. Existe una multitud infinita de formas de dependencia y servicio, con respecto de la propiedad, que también se fragmenta geográficamente. No existen leyes fundamentales sencillas. Toda exigencia y toda prestación son particulares y propiedad privada; al Estado no le queda sino muy poco o nada. También los negocios y los cargos son particulares. Las cosas de que los hombres del séquito pueden gozar conviértense en su propiedad privada y lo que el individuo ha de llevar a cabo queda entregado a su albedrío. De aquí se deduce la total falta de adhesión al Estado y un arraigo y fragmentación en los provechos particulares, que además vienen aumentados por las pasiones, grandes y pequeñas.

El embotamiento del sentimiento germánico fue puesto en relación empero con lo más perfecto, con la religión cristiana, que había asumido todo lo que en el mundo romano era la máxima cultura. El cristianismo era en su dogmática y en su culto un sistema fuertemente acabado. Este sistema, lo más heterogéneo para los germanos, fue establecido entre los pueblos germánicos, fue introducido en los pueblos germánicos. No se trata aquí de la evolución pacífica de un principio, donde lo extranjero tiene la función de estímulo o excitante, sino que este elemento heterogéneo fue colocado como enorme peso sobre los hombres. Este es el dualismo más grande que señala la historia.

La religión, con sus terrores, sus consuelos y su verdad, opera en contra del egoísmo. Pero la Iglesia entra ella también en el particularismo; adquiere, como los demás, los derechos más dispares, al tiempo que eleva los espíritus a fines más altos. La indiferencia que predica hacia los fines terrenales le sirve de notable provecho terrenal; ocupa el lugar de los otros poseedores y la antigua relación de predominio de lo particular sigue subsistiendo. El individuo es movido por la Iglesia a renunciar al mundo, cuando ella necesitaría a su vez la elevación del espíritu. Así, al adoptar el mundo europeo su nueva forma, todas las situaciones se determinan en un sentido particular y turbio, formando una maraña confusa de relaciones privadas. Lo que debe convertirse en regla es contingente y está en dependencia; y los principios resultan enmarañados y confundidos.

Ya hemos dicho que las naciones germánicas tenían el destino de ser portadoras del principio cristiano y de realizar la idea como el fin racional absoluto. Por de pronto existe solo la voluntad turbia, en cuyo fondo reside lo verdadero e infinito. Lo verdadero existe solo como problema; pues el sentimiento todavía no está purificado y aun cuando esta purificación existe como principio, no ha sido todavía llevada a cabo en la realidad. Un largo proceso hace falta para que la purificación se realice en espíritu concreto. La religión se coloca exigente frente a la violencia de las pasiones y así las encorajina, porque el poderío de las pasiones resulta exacerbado por la mala conciencia y llega al furor, alcanzando términos que no hubiera alcanzado si no hubiera sentido la oposición. Los sentimientos rudos fueron por el cristianismo convertidos en más rudos y crueles todavía. Vemos, pues, el horrible espectáculo del desenfreno más tremendo en todas las casas reinantes de aquel tiempo. Cométense abominaciones comparables a las cometidas en las familias reales de Grecia y de Bizancio. Clodoveo, fundador de la monarquía francesa, se hace culpable de los más horribles crímenes. La dureza y la crueldad caracterizan la serie posterior de los merovingios. El mismo espectáculo se repite en las casas reales de Turingia y otras. El principio cristiano constituye sin duda el problema en los espíritus. Pero estos son todavía bárbaros inmediatamente. La voluntad, que en sí es la verdadera, se desconoce a sí misma y se desvía del verdadero fin por fines particulares, finitos. Pero en esta lucha consigo misma y contra su

voluntad tiene que producir aquello que quiere: combate lo que verdaderamente quiere y así lo lleva a cabo, pues en sí está reconciliada.

El espíritu de Dios vive en la comunidad; es el espíritu interior que empuja. Pero en el mundo el espíritu tiene que realizarse en un material que no es aún conforme al espíritu. Mas este material es la voluntad subjetiva misma, que lleva así la contradicción de sí misma. Por la parte de lo religioso vemos que un hombre, que durante toda su vida ha luchado a golpes con la realidad, desplegando toda la fuerza del carácter y de la pasión, peleando y gozando de las cosas profanas, de pronto lo rechaza todo para recluirse en la soledad religiosa. Pero en el mundo no puede prescindirse de ese tema, que reclama su realización. Y al fin se encuentra que el espíritu halla el término de su lucha, halla su satisfacción en aquello justamente que había tomado por objeto de su resistencia; se encuentra que precisamente el tráfico mundano es asunto espiritual.

Y así es como en Occidente comienza este largo proceso de la historia universal, que es necesario para la purificación que conduce al espíritu concreto. Pues para que el espíritu se purifique, haciéndose concreto, hace falta un largo movimiento, que consiste en salir de sí mismo y en comprenderse a sí mismo. En cambio la purificación que conduce al espíritu abstracto —como la vemos al mismo tiempo en Oriente— camina más de prisa; no necesita un largo proceso y la vemos surgir rápida, súbitamente, en la mitad primera del siglo VII, con el mahometanismo.

3. *El mahometanismo*

Frente a la particularización de todas las relaciones de Occidente, era necesario que, para la integración del todo, apareciese la dirección contraria, en la cual todas las cosas privadas fueran derrocadas, el sentimiento fuera por completo eliminado y la subjetividad libertada de todas las limitaciones internas y externas. Esto aconteció en la revolución del Oriente que eliminó toda particularidad y dependencia. Aquí lo uno convirtióse en el objeto de la conciencia y en lo último de la realidad; lo «sin relación» convirtióse en relación de toda existencia. En el primer

cuarto del siglo VII apareció este complemento de cuantos vemos en Occidente.

El cristianismo en Oriente ofrece un cuadro repugnante de particularismo en sutilezas dogmáticas. Aparece entonces en Oriente una religión, que es fuerte y pura y da testimonio de un espíritu sencillo que, como el judaísmo, rompe con todos los particularismos. En esta religión solo lo uno, lo absoluto, es conocido. Conocer este uno y adorarlo es para el musulmán un deber en la realidad. La intuición de lo uno debe ser lo único reconocido y lo único que rige. En cuanto que este uno es lo único que vale y es realizado, dedúcese la destrucción de todas las diferencias; y esto constituye el *fanatismo*. El fanatismo consiste, en efecto, en no admitir más que una única determinación, rechazando todo lo demás particular y fijo y no queriendo establecer en la realidad más que aquella única determinación. Lo objetivo es algo concreto; existe solo como algo que en sí mismo está articulado. El fanatismo en cambio quiere algo abstracto, en donde todo lo determinado es negación. Cuando este abstracto está en la sensación, tórnase fanático contra lo objetivo; mas no solo la sensación, sino también la representación se hace fanática, cuando quiere dar realidad a la abstracción de lo uno. El mahometanismo se propone, pues, claramente aniquilar lo particular; en esta amplitud, en este poder, desaparecen todos los vínculos. No existen ni castas, ni nobleza, ni derecho positivo del nacimiento y de la estirpe, ni limitación política de los individuos; inválidas son la propiedad y la posesión. No hay instituciones, ni causas, ni efectos; todo es igual, solo queda la fe en lo uno. Así esta religión es causa de conversión, de conquista, y de devastación.

En el cristianismo está el otro modo de intuir lo uno; aquí lo uno es intuido como lo uno del pensamiento; y esto implica la negación frente a la naturalidad y la particularidad. Pero en la intuición oriental de lo uno el pensamiento y la naturaleza están inseparados y el espíritu queda preso en la naturaleza; y no es libre. Por eso lo uno y abstracto mahometano es opuesto al Dios concreto, uno y trino, de los cristianos. Frente a lo uno absoluto, carece de valor toda determinación particular —punto de vista a que llegan también los modernos teólogos cristianos cuando dicen que Dios es lo desconocido, con lo cual anulan la trinidad—. El pensamiento puro de

lo uno impide al mahometanismo llegar a ninguna organización en la realidad; todo lo particular es aquí accidental y meramente ideal. La existencia se fragmenta en innumerables divinidades, que son vínculos naturales. En cambio, en el uno abstracto queda consumida toda particularidad.

Ya antes hemos conocido la naturaleza del principio oriental; y hemos visto que lo supremo de este principio es meramente negativo y que lo afirmativo significa la caída en la naturalidad y la servidumbre real del espíritu. Solo entre los judíos hemos notado que el principio de la unidad simple se ha elevado en el pensamiento; pues solo entre ellos ha sido adorado el uno, que existe para el pensamiento. Esta unidad ha permanecido en esa purificación que conduce al espíritu abstracto; pero se ha desprendido del particularismo con que estaba inficcionado el culto de Jehová. Jehová era el Dios de este único pueblo, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob; solo con los judíos ha pactado alianza ese Dios; solo a este pueblo se ha revelado. Este particularismo de la relación fue borrado por el mahometanismo. En esta universalidad espiritual, en esta pureza sin limitaciones y sin determinación, no tiene el sujeto otro fin que la realización de esa universalidad y pureza. Alah ya no tiene el fin afirmativo limitado del Dios judío. La adoración del uno es el único fin último del mahometanismo; y la subjetividad tiene solo esta adoración como contenido de la actividad, como también el propósito de someter el mundo entero a ese uno. La actividad de los mahometanos resulta, pues, la actividad infinitamente formal de propagar la forma vana. Ese uno tiene sin duda la determinación del espíritu; mas como la subjetividad puede anularse en el objeto, toda concreta determinación desaparece de ese uno, y así ni la subjetividad se hace libre por sí ni su objeto mismo es concreto. Pero el mahometanismo no es la submersión india, no es la submersión monacal en lo absoluto, sino que la subjetividad es aquí viva e infinita, es una actividad que sale al mundo, para negarlo, y solo actúa y sirve de mediación para que exista la pura adoración del uno. El objeto del mahometanismo es puramente intelectual; no es admitida imagen ni representación alguna de Alah. Mahoma es profeta, pero hombre; y no superior a las debilidades humanas. Los rasgos fundamentales del mahometanismo contienen la

creencia de que en la realidad nada puede llegar a ser firme, fijo, sino que todo va a verterse activa y vivamente en la infinita amplitud del mundo, de suerte que la adoración del uno constituye el único lazo que debe unirlo todo.

La abstracción dominaba a los mahometanos; su fin era establecer el culto abstracto, y tras de ello han ido con el mayor entusiasmo. El hombre tiene valor solo como creyente. Rezar al uno, creer en él, ayunar, eliminar el sentimiento corpóreo de la particularidad, dar limosna, esto es, renunciar a la posesión particular; estos son los simples mandamientos. Pero el supremo mérito es morir por la fe y el que perece en la batalla por la fe está seguro de obtener el paraíso.

Nunca el entusiasmo como tal ha producido más grandes hazañas. Aquí aparece el entusiasmo en su forma más pura; no necesita nada y no es detenido por nada. Los individuos pueden entusiasmarse por lo supremo de muchas maneras; también el entusiasmo de un pueblo por su independencia tiene aún un fin determinado. Pero el entusiasmo abstracto, y por ende omnicomprensivo, el entusiasmo no contenido por nada ni limitado por nada, el entusiasmo que no necesita de nada es el propio del Oriente mahometano. El fanatismo existe esencialmente por el hecho de devastar, destruir lo concreto. Pero el fanatismo mahometano era al mismo tiempo capaz de toda sublimidad; y esta sublimidad está libre de todos los intereses mezquinos y va unida a todas las virtudes de la magnanimidad y de la valentía. «Religión y terror» era aquí el principio —como para Robespierre: «libertad y terror»—. A pesar de este fanatismo, donde la conciencia no reconoce nada más que el uno, el mahometanismo puede ser también indolente; pero tan pronto como el espíritu se pone en relación con la realidad, ha de conducirse negativamente. Sin embargo, la vida real es concreta y propone fines particulares; la conquista trae consigo el dominio y la riqueza, los derechos de las familias reinantes, vínculos entre los individuos. Mas todo esto es accidental y está edificado sobre arena; existe hoy, mañana no. El mahometano, con toda su pasión, es indiferente a todo eso; muévese en salvaje cambio de fortuna.

El fanatismo no tolera ninguna forma fija que se organice a sí misma. No hay diferencias de clase; esclavos son los infieles y estos, si se hacen

mahometanos, pueden muy bien llegar a ser superiores a sus amos y mandar sobre vastos reinos. Si subsisten familias principescas, es pura casualidad; los favoritos de los príncipes, a quienes deben la máxima gratitud, tiran a sus protectores por la borda y se sientan en el trono. No hay en todo más que cambio y mudanza. Muchos reinos y dinastías ha fundado el mahometanismo en su expansión. En este mar infinito, siempre hay oleaje y nada permanece firme y fijo. Lo que llega a condensarse en una figura, sigue siendo transparente y en seguida vuelve a disolverse. Aquellas dinastías carecían del vínculo de una firmeza orgánica; por eso los reinos no han hecho sino degenerar y los individuos en ellos han desaparecido. Por otra parte, un reino, que acaso ha caído en plena prosperidad, puede restaurarse por sí mismo.

En el fanatismo de lo uno, de lo absoluto, hay además esto: que lo particular, lo determinado, existe íntegramente en aquello de que se apodera. El individuo del mahometanismo no es igual al europeo, que tiene una multitud de consideraciones y es un *convolutum* de relaciones. Cuando un mahometano es pérfido, no hay nada más obstinado que él en la perfidia; años y años se entrega plenamente a ella. Lo mismo sucede cuando es cruel, astucioso; pero también cuando es valiente, magnánimo; siempre es lo mismo y lo es en grado máximo. Así, pues, cuando en la continua inquietud de este mundo se fija un alma noble, como la onda en el rizo del mar, ofrécese en una libertad tal que no hay nada más noble, más magnánimo, más valiente, más resignado. Cuando la sensibilidad del amor existe, es también máxima, sin otra consideración; es amor en la máxima intimidad. El soberano, que ama a un esclavo, magnifica al objeto de su amor poniendo a sus plantas toda suntuosidad, todo poder, toda honra y olvidando cetro y corona. Pero recíprocamente lo sacrifica con la misma desaprensión. Igualmente la intuición poética no es aquí, como en la India, derramada sin medida, sino que aparece como total interioridad, que lo dedica todo a su objeto. Esta desconsiderada interioridad se muestra en el ardor de la poesía árabe y sarracena. Este ardor es la perfecta libertad de la fantasía, que se aparta de todo y se reduce toda a la vida de su objeto y toda su sensación consiste en no conservar para sí el menor egoísmo y cosa propia.

Tan rápida como las conquistas fue entre los árabes la prosperidad de las artes y las ciencias, que en seguida llegaron a su máximo florecimiento. Vemos a estos conquistadores empezar por destruir todo lo que se refiere al arte y a la ciencia. Ornar, según se refiere, destruyó la magnífica biblioteca de Alejandría. «O estos libros —dijo— contienen lo que ya está en el Corán o contienen cosa distinta. En ambos casos sobran.» Pero poco después consideran conveniente los árabes fomentar y propagar las artes y las ciencias. El mundo griego y romano tuvo una relación con Oriente; una buena mañana se le ocurrió caer en ella, darse cuenta de ella. Lo mismo sucede en el mundo cristiano, cuyo padre natural es Occidente; pero cuyo padre espiritual es el Oriente, del cual recibió el elemento de la libertad, frente al momento nórdico de la subjetividad particular. Pero también debe al Oriente mahometano muchos importantes estímulos. En contacto con los árabes, en lucha con los sarracenos, la valentía europea se idealiza en la forma de la hermosa y noble caballería. Los árabes han transmitido en parte al Occidente las obras clásicas de los antiguos, las ciencias y los conocimientos, sobre todo la filosofía. También la poesía de Oriente ha tenido gran influencia. Una noble poesía y una libre fantasía encendió el Oriente en los germanos; el mismo Goethe ha vuelto la cara hacia el mundo oriental y nos ha dado en su *Diván* un collar de perlas que supera a todo en intimidad y fortuna de la fantasía.

Por lo que toca a lo propiamente histórico, diremos que la religión mahometana toma su origen entre los árabes. Aquí el espíritu es muy sencillo; aquí prospera el sentido de lo informe, pues en estos desiertos nada hay que pueda recibir forma. La era mahometana comienza con la huida de Mahoma, que salió de La Meca en el año 622. Aún en vida de Mahoma, bajo su propia dirección, pero principalmente después de su muerte, bajo la dirección de sus sucesores, han llevado a cabo los árabes esas conquistas enormes. Lanzáronse primero sobre Siria y conquistaron la capital, Damasco, en 634. Luego pasaron al Eufrates y al Tigris y llevaron sus armas contra Persia, que sucumbió. Por Occidente conquistaron Egipto, el norte de África, España y penetraron en el sur de Francia hasta el Loira. En Poitiers fueron contenidos y vencidos por Carlos Martel, el abuelo de Carlomagno, en el año 739. Fueron entonces a la Provenza, hacia Niza y de

allí hacia Italia. Así se extendió el dominio de los árabes por Occidente. En Oriente sojuzgaron, como hemos dicho, primero a la Persia, luego a Samarcanda y sucesivamente la parte suroeste del Asia Menor. Estas conquistas, así como la propagación de la religión, acontecen con una rapidez muy poco común, en solo un siglo. El entusiasmo abstracto de los mahometanos, sin arte alguno de la guerra, ha conquistado las comarcas todas entre el Tibet y el Mediterráneo, ha penetrado dominador hasta el centro de África y por último ha puesto las plantas en el Indostán. Los que se convertían al Islam, adquirían igual derecho que los demás musulmanes. El que no se convertía era, en los primeros tiempos, sacrificado. Más tarde empero siguieron los árabes una conducta más suave para con los vencidos; de suerte que estos, si no querían convertirse ni Islam, tenían que pagar un impuesto anual de capitación. Las ciudades que se entregaban sin resistencia, habían de pagar al vencedor una décima de su riqueza; las que eran conquistadas por asalto tenían que pagar una quinta parte.

Tan rápida como la conquista fue la propagación de la poesía, de la rienda y del bienestar. En el siglo VIII existe en toda España abundancia de ricas ciudades con magníficos palacios. Por donde quiera se encuentran sabios y escuelas. Pero el florecimiento mayos tuvo lugar en Oriente, bajo los califas Al-Mansur y Harun-al-Raschid, Aquí también surgieron grandes ciudades, comercio, industria; los sabios del reino se encontraban en la corte del califa, que brillaba no solo por la exterior magnificencia de las piedras preciosas, los objetos de lujo y los palacios, sino sobre todo por el florecimiento de la poesía y de todas las ciencias. Al principio conservaron los califas toda la sencillez y severidad propia de los habitantes del desierto (sobre todo el califa Abu-Bekr es famoso en este sentido), y no conocieron diferencia alguna de clase y educación. Así dominaba la más noble sencillez de las costumbres. Con la mayor libertad hablaban los árabes con su califa; el más ordinario de los sarracenos y la mujer de más humilde casa se acercaban a él como a un igual. La ingenuidad despreocupada no necesita de la cultura; y por la libertad del espíritu condúcese cada cual con el soberano como con sus iguales. Sin embargo, los califas tenían derecho a ejecutar a quien quisieran, a capricho. El principio de Robespierre de que

para mantener la virtud es necesario el terror, era también el principio de los mahometanos.

Pero este esplendor fue momentáneo. El gran imperio de los califas pasó pronto y sin dejar rastro; pues sobre el suelo de la universalidad, nada es firme. El gran imperio árabe cayó casi al mismo tiempo que el franco. Los tronos fueron derribados por esclavos y por pueblos recién llegados, los selyúcidas y los mongoles; nuevos reinos fueron fundados y nuevas dinastías subieron al trono. Cuando en un pueblo tan fantástico penetra la paz, entonces desátanse, sin ninguna consideración, las particularidades y las pasiones. Mas por mucho que haya caído, siempre contiene su principio el manantial de la restauración. Sucédense las olas unas a otras. Los osmanes, que se revelaron incapaces de toda cultura, consiguieron al fin instaurar una soberanía firme. Incorporaron en su mayor parte la amplia extensión del imperio árabe. Por último, merced a la formación de un cuerpo de jenízaros, constituido por esclavos cristianos, han conseguido establecer un gobierno fijo.

Cuando el fanatismo se hubo enfriado, no quedó en los ánimos ningún principio ético. El Oriente cayó en los peores vicios; las pasiones más feas se hicieron predominantes; y como el deleite sensual existe ya en la primera forma de la doctrina mahometana y aparece como recompensa en el paraíso, vino entonces a ocupar el lugar del fanatismo. En la actualidad el Islam ha quedado recluido en Asia y África y es tolerado solo en un rincón de Europa, por la envidia de las potencias cristianas; quedó hace tiempo, pues, fuera del terreno de la historia universal, retraído en la comodidad y pereza orientales.

4. *El Imperio de Carlomagno*

En oposición a la abstracción del Oriente, la configuración del mundo europeo se verifica en una evolución lenta y llena de contradicciones. Los pueblos germánicos han asumido la misión de producir un mundo de la libre realidad, formado y cultivado en todas las direcciones. Pero comienzan su obra determinando todas las relaciones de un modo

particular; y, con un sentido turbio y limitado, convierten en una multitud de dependencias lo que por su naturaleza es universal y regular y transforman en una conexión enmarañada lo que es un principio simple. Así el Occidente comienza edificándose sobre la contingencia, la particularidad y la confusión, de suerte que aun la manifestación de una generalidad racional aparece al principio como un azar.

El más notable de los reinos germánicos era el de los francos, que habían extendido su dominación sobre toda Francia y una parte de Alemania (alamannos, bávaros, turingios). Su comarca principal era la parte de Francia situada al norte del Loira. Aquí vemos reyes que son los superiores de los diferentes jefes. Su poderío aumentó en el interior, al convertirse en príncipes de países conquistados. Las tierras conquistadas eran, desde luego, repartidas entre los francos libres; pero al rey le correspondían muy importantes ingresos, además de los antiguos bienes imperiales y las fincas confiscadas. Estos territorios dábalos el rey como beneficios personales, es decir, no hereditarios, a sus guerreros, los cuales de esta suerte asumían una obligación personal, se hacían hombres del rey y formaban su séquito y mesnada. Á estos uniéronse luego los ricos obispos, constituyendo el consejo del rey, consejo que, sin embargo, no cohibía la autoridad regia. Al frente de la mesnada real estaba el *major domus*.

El imperio de los francos fue, como hemos dicho, fundado por Clodoveo. Muerto este, el reino fue repartido entre sus hijos; más tarde volvió a reunirse, tras muchas luchas, por astucia, violencias y asesinatos, y volvió luego a dividirse. La realeza fue perdiendo fuerza y poder y los *major es domus* adquirieron poco a poco el poder supremo. Al principio fueron subordinados a los jefes; pero poco a poco llegaron a ejercer una especie de tutela sobre el rey, se atribuyeron todo el poder y relegaron a la sombra el poder del rey, de manera que los reyes cayeron en la insignificancia y se convirtieron en meras figuras decorativas. Los últimos merovingios fueron indolentes en grado sumo y se contentaron con el nombre de su dignidad, entregados casi por completo al goce —fenómeno que es muy frecuente en las casas reinantes de Oriente y que se repite también en los últimos carolingios—. En cambio, los *majares domus* hallábanse en la energía de la ascensión y se encontraban en tan estrecha

relación con las mesnadas que les fue fácil escalar el trono. De ellos nació la dinastía carolingia. Pipino el Breve, hijo de Carlos Martel, fue elevado en 752 a la dignidad de rey de los francos. El papa Zacarías dispensó a los francos de su juramento de fidelidad al último merovingio, que aún vivía, Childerico III, el cual fue tonsurado, es decir, entró de fraile en un convento, perdiendo al mismo tiempo su larga cabellera, distintivo regio.

Los papas sentían vivamente la presión de los reyes lombardos y pidieron protección a los francos. Pipino, por gratitud, se decidió a defender al papa Esteban II. Pasó dos veces los Alpes y venció dos veces a los lombardos. Sus victorias dieron esplendor a su nuevo trono, y a la silla de San Pedro proporcionaron pingüe herencia. En el año 800, el hijo de Pipino, Carlomagno, fue coronado emperador por el Papa. Con esto empieza la firme unión de los carolingios con la Sede pontificia. El imperio romano, en efecto, seguía teniendo entre los bárbaros la autoridad de un poder superior y era considerado todavía como el centro de donde partía toda dignidad y todo poderío. Y así los soberanos buscaban dignidades romanas para aumentar su poder. Carlos Martel, después de haber librado a Europa de la dominación romana, fue nombrado, con toda su descendencia, patricio por el pueblo y Senado romanos. Carlomagno fue coronado emperador romano; y lo fue por el Papa.

Existieron desde entonces dos imperios, y poco a poco dividióse en ellos la religión cristiana en dos iglesias: la griega y la romana. El emperador romano fue el protector nato de la Iglesia romana. El nuevo principio del cristianismo, que penetra en el mundo germánico todo, muéstrase aquí pacífico; la Iglesia y el Estado viven en paz, y la relación entre el emperador y el Papa expresa, por decirlo así, que la soberanía franca es ahora la continuación del Imperio romano, que le ha sido transmitido por el Papa. De Roma salieron no solo la religión, sino todas las leyes y los conocimientos, desde la escritura literal; y llegaron hasta los bárbaros. Estos lo recibieron todo de los pueblos por ellos sojuzgados, pero dando a lo recibido una forma propia. Así también el trono imperial romano, unido a la dignidad regia de los francos, vino a ser la elevación de un elemento extraño a un espíritu nuevo y bien distinto.

El imperio de Carlomagno tenía mucha extensión. La comarca propiamente franca se extendía del Rin al Loira. Aquitania, al sur del Loira, había sido sometida en 768, año en que murió Pipino. Además pertenecían al imperio franco: España hasta el Ebro, Borgoña, Alamannia (la Alemania del Sur entre el Lech, el Main y el Rin), Turingia, que se extendía hasta el Saale, y además Baviera. Carlos venció a los sajones, que vivían entre el Rin y el Weser, y puso fin al reino lombardo, con lo cual fue dueño de la Italia septentrional y central. En su imperio vivían distintos pueblos en estrecha relación: romanos, galos, germanos, que en el reino franco llegaron a fundirse. Pasemos a estudiar los elementos de la constitución de este reino, constitución que es sumamente racional.

Carlomagno, en efecto, organizó este gran imperio en un Estado sistemáticamente ordenado, dando al reino de los francos instituciones fijas que lo mantuvieron unido. Y no es que haya introducido en todas partes la constitución de su reino, sino que bajo su mando se desenvolvieron, con eficacia determinada y sin obstáculos, las instituciones que en parte procedían ya de tiempos anteriores. El rey estaba a la cabeza de los funcionarios y el principio de la herencia de la dignidad regia aparece ya entonces. El rey era señor tanto de la fuerza armada como de las más ricas propiedades territoriales; también se encontraba en sus manos el poder supremo judicial. La constitución guerrera se basaba en el bando de convocación; todo hombre libre estaba obligado a armarse a sus expensas para la defensa del reino y había de procurarse su subsistencia durante algún tiempo. Esta milicia nacional se hallaba al mando de condes y margraves; estos últimos, cuyo nombre significa «condes de la marca», tenían bajo su mando los grandes territorios fronterizos, llamados marcas. El territorio estaba dividido en distritos, cada uno de los cuales estaba bajo el gobierno de un conde. Sobre estos condes hallábanse —en la época de los carolingios posteriores— duques, que vivían en grandes ciudades como Colonia, Ratisbona, etc. Así el país estaba dividido también en ducados, como los de Alsacia, Lorena, Frisia, Turingia, Retia. Estos duques son instituidos por el emperador. Los pueblos que después de su sumisión habían conservado sus propios príncipes, perdieron este privilegio y recibieron duques cuando se sublevaron; así sucedió a Alamannia, Turingia,

Baviera y Sajonia. Pero también había una especie de ejército permanente para acudir con rapidez al caso necesario. Los vasallos del emperador, en efecto, obtuvieron bienes en usufructo, con la obligación de salir a la guerra en el momento en que recibieran la orden de hacerlo. Para conservar estas instituciones, enviaba el emperador comisionados (*missi*) que tenían a su cargo la inspección y daban información. También podían estos comisionados inspeccionar la administración de justicia y los bienes imperiales.

No menos notable era la administración de los *ingresos del Estado*. No existían impuestos directos; y había pocos derechos de paso en ríos y carreteras, algunos de los cuales estaban adjudicados a grandes funcionarios del imperio. Alimentábase el fisco en parte de las multas judiciales y en parte de las compensaciones en dinero, que pagaban los que no acudían al ejército a la llamada del emperador. También aquellos que disfrutaban beneficios perdían estos cuando descuidaban sus deberes militares. Los ingresos principales procedían de los bienes imperiales, muy numerosos; los mayores de estos estaban defendidos por castillos. Era desde hacía mucho tiempo costumbre que los reyes viajasen por las comarcas principales de sus reinos, asentando sus reales durante largas temporadas en cada castillo. Los preparativos necesarios para el sostenimiento de la corte hacíanlos de antemano los mariscales, camareros, etc.

Por lo que a la *administración de justicia* se refiere, los asuntos todos, los personales y los de la propiedad, hallábanse bajo la jurisdicción de asambleas comunales presididas por un conde; las asambleas menos importantes eran presididas por el jefe de la centenada y se componían por lo menos de siete hombres libres, elegidos escavinos o regidores. Los tribunales superiores eran los de la corte, de los cuales el rey en su castillo tenía la presidencia. En estos tribunales de corte eran juzgados los vasallos del rey, clérigos o no. Los comisionados de que anteriormente hemos hablado tenían también a su cargo la inspección de la justicia; escuchaban todas las quejas y castigaban las injusticias. Un comisionado eclesiástico y otro civil habían de recorrer cuatro veces al año su distrito; constituían así una especie de tribunal de apelación.

En tiempos de Carlomagno ya la clerecía había adquirido una gran importancia. Los obispos tenían bajo su mando grandes catedrales, en las que había también seminarios y escuelas. Carlos intentó, en efecto, restaurar la ciencia, enormemente decaída, exigiendo que se estableciesen escuelas en las ciudades y en las aldeas. Los espíritus piadosos creían hacer obra buena y ganar la bienaventuranza tributando regalos a los eclesiásticos; de esta manera pretendían los reyes más bárbaros y salvajes purgar sus crímenes. El modo como generalmente hacían estos regalos las personas privadas consistía en legar por testamento sus bienes a un convento, reservándose el usufructo por vida o por algún tiempo. Pero a veces acontecía que los poderosos saqueaban los bienes eclesiásticos; a la muerte de algún obispo o abad, caía un señor con sus vasallos sobre las fincas y vivía en ellas y de ellas hasta consumirlo todo. La religión no tenía entonces sobre los espíritus poder suficiente para refrenar la codicia de los grandes. Para administrar sus bienes la Iglesia tuvo que nombrar administradores y arrendatarios; además puso prebostes que procuraban los asuntos profanos, mandaban las mesnadas en la guerra. Estos prebostes obtuvieron poco a poco de los reyes también jurisdicción propia señorial, cuando la Iglesia recibió jurisdicción propia y fue inmune por parte de la de los funcionarios reales (condes). Con esto se produjo un gran cambio en las circunstancias; porque los bienes eclesiásticos fueron poco a poco convirtiéndose en distritos completamente independientes, como no lo eran los particulares. Además la Iglesia supo después desligarse de la vida del Estado, aunque se había convertido en un poder completamente profano; y abrió las iglesias y los claustros como asilos, es decir, refugios inviolables para criminales. Esta institución era, sin duda, muy beneficiosa por una parte, puesto que significaba una protección contra las violencias y arbitrariedades del emperador y de los grandes; pero, por otra parte, degeneró en impunidad para los grandes crímenes. En la época de Carlomagno, los claustros tenían todavía la obligación de entregar a los refugiados. Los obispos eran juzgados por un tribunal superior, formado de obispos, aun cuando como vasallos del rey hubieran debido ser juzgados por el tribunal de la corte. Más tarde los conventos intentaron sustraerse a la jurisdicción del obispo; y así se hicieron independientes de la misma Iglesia. Los obispos eran

elegidos por los clérigos y las comunidades; pero siendo además vasallos del rey, habían de recibir de este la dignidad. La cuestión quedó resuelta estipulándose que debería elegirse un hombre que fuere grato al rey.

Los tribunales imperiales celebraban sus sesiones en el castillo donde residía el emperador. El rey mismo presidía; y los cortesanos formaban con el rey el tribunal supremo encargado de juzgar a los grandes. Las deliberaciones sobre los asuntos del imperio no tenían lugar siempre en épocas determinadas, sino con ocasión de revistas militares, en primavera, o con ocasión de reuniones eclesiásticas y asambleas de la corte. Estas principalmente —a que todos los vasallos del rey estaban convocados cuando el rey tenía corte en alguna comarca, sobre todo en el Rin, centro del reino franco— daban ocasión para semejantes deliberaciones. Carlomagno residía de preferencia en Aquisgrán, donde su cadáver se conservó durante algunos siglos enterrado de manera que parecía sentado en el trono. Era la regla que el rey, dos veces al año, convocara una comisión de los más altos funcionarios eclesiásticos y civiles. Pero también en esto tenía el rey toda la decisión. Estas asambleas son, pues, distintas de las posteriores dietas imperiales, en donde los grandes se presentan independientes.

Así estaba constituido el imperio franco. Tal fue la primera organización en forma de Estado que surgió del cristianismo mismo —porque el Imperio romano puede decirse que había sido devorado por el cristianismo—. La constitución que acabamos de describir presenta un excelente aspecto; daba una organización fija al ejército y cuidaba de la justicia en el interior. Sin embargo, después de la muerte de Carlomagno revelóse impotente por completo para defenderse hacia fuera contra los ataques de los normandos, húngaros y árabes, como para impedir en el interior la injusticia, el despojo y las violencias de toda especie. Vemos, pues, junto a una constitución excelente el estado peor del mundo; es decir, la contradicción en todos los sentidos. Semejantes formaciones, precisamente porque se producen súbitas, necesitan el robustecimiento de la negatividad en sí mismas; necesitan en todos sentidos de las reacciones que se manifiestan en el periodo siguiente.

Capítulo 2
SEGUNDO PERIODO: LA EDAD MEDIA

1. *La diferenciación de las nacionalidades*

En el imperio de Carlomagno existía todavía el poder del Estado, que podía permanecer dueño de la particularidad. Las relaciones pertenecían todavía al Estado y no se habían convertido aún en propiedad privada. El conjunto del nexo social estaba todavía suspendido sobre lo particular. Pero la naturaleza del Occidente europeo implicaba que este imperio real, esta soberanía superior del Estado, no siguiera existiendo, no fuera el núcleo de donde lo posterior se derivase. El imperio occidental tiene por principio el momento espiritual y este momento espiritual ha de ser uno que no arranque de la naturaleza. Es cierto que también aquí el espíritu ha tenido que comenzar con lo exterior, para producirse a sí mismo; también en este exterior, como hemos visto, algo inmediato; pero es, sin embargo, subjetivo, es la interioridad del sentimiento. Ahora bien, el sentimiento, en el imperio de Carlomagno, tiene ante los ojos el viejo imperio romano. Carlos es emperador romano y su imperio es la continuación del imperio romano. Así, pues, lo que para el mundo romano fue lo fijo, lo definitivo, fue para el mundo germánico el punto de partida; y la formación de este mundo germánico es esencialmente una reacción, una lucha contra lo fijo e inmediato, no una determinación natural. Y lo que surge primeramente es el derecho formal, el poder privado, la fragmentación, que se afirma.

Si, pues, el primer periodo del mundo germánico termina brillantemente con un imperio poderoso, en cambio el segundo inicia la reacción, por la

contradicción de la mentira infinita que domina la Edad Media y que constituye la vida y el espíritu de la misma. Esta reacción es primero la reacción de las naciones particulares contra la soberanía universal del reino franco. Manifiéstase en la división del gran imperio. La segunda reacción es la de los individuos contra el poder legal del Estado y de la ley, contra la subordinación, contra la convocación de los ejércitos, contra, la constitución de la justicia. Esta reacción produjo el aislamiento de los individuos y, por tanto, la falta de protección; hizo desaparecer lo universal del poder político y los individuos buscaron protección en los poderosos, que se convirtieron en opresores. Así, poco a poco, se formó una situación de universal dependencia; y esta relación de protección llegó a sistematizarse en la constitución feudal. La tercera reacción es la de la Iglesia, como reacción de lo espiritual contra la realidad presente. La rudeza mundana fue reprimida por la Iglesia; pero esta entonces hubo de hacerse a su vez mundana y abandonar el punto de vista que más le corresponde. Desde este momento se inicia entonces una nueva reacción, que es la reacción del principio mundano contra lo eclesiástico y así comienza la vuelta del principio mundano en sí mismo. Todas estas relaciones y reacciones constituyen la historia de la Edad Media; y el punto en donde este periodo culmina es el señalado por las cruzadas, con las cuales se produce una oscilación general, que da a los Estados su independencia interior y exterior.

La primera reacción es la de la nacionalidad particular contra la soberanía universal del reino franco. Aparece primeramente bajo la forma de una división del imperio. Ludovico Pío repartió el imperio de Carlomagno entre sus tres hijos. Pero más tarde tuvo otro hijo de un segundo matrimonio, Carlos el Calvo. La división era, pues, insensata; habíala hecho Ludovico antes de estar seguro de no tener más hijos. Y como quiso asegurar a este hijo último también una herencia, surgieron guerras y disputas con los demás hijos, que se veían privados de lo que ya habían obtenido. Finalmente, los tres hijos que sobrevivieron, Lotario, emperador romano; Luis, rey de los alemanes, y Carlos el Calvo, rey de los francos, se repartieron el imperio, que más tarde, bajo Carlos el Gordo, volvió a reunirse entero por un momento, con excepción de algunas

provincias. Pero este príncipe débil no pudo mantener mucho tiempo unido el gran imperio. Este reparto demuestra la ausencia del principio del Estado, puesto que se considera el imperio como la propiedad privada de una dinastía, propiedad que puede repartirse a voluntad entre los miembros de esta dinastía. En semejante reparto no había garantía objetiva ninguna de que los reinos resultantes continuasen a la larga así; y sucedió, en efecto, que no permanecieron en el estado en que los dejara el reparto primero; y en seguida se suscitaron guerras entre los hermanos. En cada uno de los reinos conservóse, sin duda, la constitución carolingia; pero reinaba en ellos un total desorden, que deja ver que las instituciones políticas establecidas por Carlomagno eran enormemente superficiales, como las de Napoleón, tan aficionado a compararse con Carlomagno. Cuando la enérgica mano de Carlos dejó caer el cetro, cayó también toda la institución del Estado, sobre todo la organización del poder militar.

Digno de notarse es, empero, que aunque parece que la división del imperio franco fue debida a la voluntad de los reyes, en verdad vino impuesta por una necesidad más profunda. En efecto: el segundo momento de esta división es su popularidad; los pueblos la querían también. No lúe, pues, un acto de familia, que podría parecer imprudente, ya que los príncipes debilitaban con él su propia fuerza, sino un restablecimiento de las nacionalidades propias, que habían sido unidas por la síntesis de la fuerza prepotente y el genio de un grande hombre. Las guerras entre los hijos de Ludovico Pío tenían, pues, en primer término un interés individual; pero las naciones tomaron parte en ellas por propio interés también. Los francos occidentales se habían identificado ya con los galos; de ellos partió una reacción contra los francos alemanes, como más tarde partió de Italia otra reacción contra los teutones. Así, el gran imperio de Carlomagno quedó fragmentado en muchos pequeños imperios, que se hicieron y se conservaron independientes: el reino de Italia (a su vez dividido), los dos reinos borgoñones (la Borgoña alta, cuyos centros principales eran Ginebra y el convento de San Mauricio, en Gales, y la Borgoña baja, entre el Sena, el Mediterráneo y el Ródano), la Lorena (entre el Rin y el Mosa), la Normandía, la Bretaña. Entre estos reinos hallábase la Francia, propiamente dicha, que Hugo Capeto encontró con dichas fronteras, cuando subió al

trono. Los francos orientales, los sajones, los turingios, los bávaros, los suavos, permanecieron en el imperio alemán. Así, pues, se deshizo la unidad de la monarquía franca.

Francia y Alemania se revelan, después de su separación, muy débiles frente a enemigos por lo demás despreciables, entre los cuales estaban, principalmente, los aventureros *normandos*. En malos barcos, con malas armas, navegaban los normandos sobre livianas canoas por el Sena y el Loira, hacían correrías en grupos de a ciento o mil hombres por Francia y Alemania, saqueaban las ciudades, devastaban los claustros y se marchaban cargados de botín, sin que nadie les opusiera resistencia. Llegaron a asediar París, y los reyes carolingios tuvieron que comprar vergonzosamente la paz. De igual modo devastaron las ciudades situadas sobre el Elba. También saquearon Aquisgrán y Colonia y obligaron a la Lorena a que les pagase tributo. Es cierto que la dieta de Worms, en 882, hizo un llamamiento a todos los súbditos del imperio; sin embargo, hubo que llegar a tratos vergonzosos con los normandos. Estas tormentas venían del Norte y el Oeste. Por el Este, empero, acometían los *magiares*, pueblos bárbaros, que, en sus carros, con sus mujeres y sus hijos, invadieron Alemania del Sur y la devastaron por completo. Atravesaron Baviera, Suavia y Suiza y penetraron en Francia e Italia. Por el Sur apremiaban los *sarracenos*. La Sicilia encontrábase desde hacía tiempo en sus manos. De esta isla pasaron a Italia, amenazaron Roma, que por un tratado logró evitar su acometida, y fueron el terror del Piamonte y la Provenza.

Así, pues, estos tres pueblos penetraban en grandes masas por todas las partes del imperio y casi chocaron unos contra otros en sus expediciones de devastación. Si pensamos en aquella organización del ejército y consideramos esta triste situación, no podemos por menos de admirarnos de la ineficacia de tan encomiadas instituciones, justamente cuando más eficaces hubieran debido mostrarse. Casi se pensara que toda esa organización del imperio franco, esa descripción de la hermosa constitución, tan racional, de la monarquía franca, bajo Carlomagno, constitución que ha sido expuesta como grande y ordenada dentro y fuera, no fue más que un sueño vano. Y, sin embargo, ha existido. Pero toda esta institución del Estado se sustentaba en la fuerza, en la grandeza y noble

sentido de un individuo, no en el espíritu del pueblo; no estaba viva en el espíritu del pueblo, sino que era algo impuesto desde fuera, una constitución apriorística, como la que Napoleón dio a España, constitución que se vino abajo cuando dejó de estar sostenida por la fuerza. Lo que constituye la realidad de una constitución es que exista como libertad objetiva, como modalidad sustancial del querer, como obligación en los sujetos mismos. Mas para el espíritu germánico, que al principio solo existía como sentimiento y albedrío subjetivo, no había ninguna obligación, ni ninguna interioridad de la unidad, sino solo una interioridad del «ser para sí», indiferente y superficial. Por eso aquella constitución carecía de lazos firmes, de asiento objetivo en la subjetividad. Todavía no era posible ninguna constitución.

Los Estados particulares en que desde entonces se divide el mundo germánico llegaron a afirmarse en el mundo por medio de múltiples luchas. *España* tenía su enemigo en los sarracenos, que eran en España el pueblo ilegítimo. En lucha contra este pueblo libre y grande, España ha conquistado no solo todos los monumentos de los árabes, sino también la hermosa y pura caballerosidad. En *Inglaterra* gobernaban al principio siete dinastías de reyes anglosajones; pero en el año 829 reunió Egberto todas las soberanías en un solo reino. Sus sucesores hubieron de aguantar numerosas invasiones y saqueos por parte de los daneses. Alfredo el Grande opuso a estos valiente resistencia. Pero el rey danés Canuto conquistó más tarde toda Inglaterra. Finalmente, Guillermo de Normandía, un solo individuo, conquistó toda Inglaterra. Desde entonces goza este país la fortuna de estar ocupado exclusivamente consigo mismo. *Francia* se encontró pronto en un estado firme y fijo; no constituía, desde luego, un Estado organizado bajo un principio consecuente temporal; pero la relación temporal tenía en sí un elemento de solidez. Francia se divide en muchas soberanías temporales, pero en toda esta multiplicidad predomina el principio temporal, no el eclesiástico. La dignidad regia es algo insignificante; pero como dignidad temporal es sólida y precisamente por ser al principio insignificante pudo hacerse más fácilmente hereditaria. Hacia afuera poco tuvo Francia que hacer. Más bien llevaba en sí misma la materia para las guerras bajo la forma de hostilidades de unos príncipes con otros.

Muy distinta era la situación de Italia y de Alemania. La determinación de estos países era la de caer hechos pedazos o por lo menos de caminar hacia esa su caída. En cuanto que aparecen complicados en el destino de un conjunto, resulta este destino cada vez más vacuo, hasta que por último desaparece. En *Italia* no había existido nunca unidad de dominación. La rígida fragmentación del intelecto, que con abstracción romana se manifiesta en la racionalidad de la Iglesia, produce por una parte individualidades bellas, pero por otra parte, en cambio, provoca la más desenfrenada sensualidad. Como suelo del mundo antiguo, conserva Italia el elemento natural. Así, después de la caída del imperio franco, surgen en este suelo las mayores escisiones. *Alemania* tiene un destino paralelo al de Italia; pero lo peculiar de su historia consiste en la duplicidad siguiente: referirse a Italia y tener en esta —y en segundo lugar en la Iglesia— su contrario. Sobre el terreno de esta interior división se produce principalmente la segunda reacción, la de los individuos contra el poder legal.

2. *El feudalismo*

La misión de la Edad Media consistió en ayudar a la realización de la ley de la *libertad*. El espíritu universal confirió a los alemanes la misión de dar existencia al principio del libre espíritu, al principio de la reconciliación universal. Estos pueblos habían asumido en su corazón el principio del cristianismo, que es el principio de la libertad. Pero por lo mismo, este principio era activo solamente en los individuos particulares; era un principio meramente abstracto. Había en el mundo devoción; pero todavía no había eticidad. Los individuos pueden ser piadosos y, sin embargo, carecer por completo de eticidad, como sucedía en el imperio bizantino y en el franco. Para que la devoción tenga realidad, hace falta eticidad del sujeto; y para esto hace falta a su vez eticidad, organización de la constitución. A principios de la Edad Media no existe empero el sentido de la legalidad, ni el de la universalidad, que no tienen vida en los pueblos. Las obligaciones del ciudadano libre, las facultades del juez, que pronuncia la justicia, las del

conde de distrito, que preside el tribunal, el interés por las leyes como tales, reveláronse ineficaces tan pronto como la fuerte mano de arriba dejó de empuñar las riendas. Entre los distintos pueblos que componían el imperio de Carlomagno no existía un lazo interno esencial. La brillante administración política de Carlomagno había desaparecido sin dejar huella; y la primera consecuencia de ello fue la necesidad de protección que sintió el individuo. Una cierta necesidad de protección existe sin duda en todo Estado bien organizado: cada ciudadano conoce sus derechos y sabe también que para la seguridad de la propiedad es necesario el estado de sociedad. Pero los bárbaros aún no conocen esta necesidad de tener protección en otro; consideran como limitación de su libertad el que sus derechos les sean garantizados por otros. No existía pues al principio la tendencia hacia una organización firme. Los hombres por tanto hubieron de empezar por caer en el estado de la indefensión y falta de protección, para sentir como necesaria la aparición del Estado. La formación del Estado hubo de empezar de nuevo desde su principio. Lo universal no gozaba de la menor vida y firmeza, ni en sí ni en el pueblo; y sus debilidades se revelaban en el hecho de no poder ofrecer la menor protección a los individuos. La determinación de la obligación no existía, como ya hemos dicho, en el espíritu de los germanos. Tratábase pues de producirla.

La voluntad no pudo adherirse por de pronto sino a lo externo de la propiedad; y por la experiencia de lo importante que es la protección del Estado, desprendióse violentamente el embotamiento y fue empujada por el apremio hacia vinculaciones y reuniones sociales. Los individuos hubieron pues de buscar refugio en otros individuos y se pusieron bajo el poder de algunos prepotentes, que habían convertido en soberanía personal y propiedad privada la autoridad que antes pertenecía al procomún universal. En el Estado real deben ser protegidas la propiedad y la persona. El que protege debe saber que aquello a que da protección es justo; la protección no debe proceder de su personalidad, sino de la magistratura que desempeña. Para ello hacen falta leyes universales. Pero nada de esto existía en aquellos tiempos. La propiedad no estaba protegida ni por las leyes ni por la Iglesia. Alguna protección daban en todo caso los juramentos que, desaparecidas las ordalías, eran el único medio para reconocer la

culpabilidad o la inocencia. Pero este medio dejó pronto de ser digno de crédito; fue tan frecuente el juramento falso que Otón II introdujo de nuevo el juicio de Dios.

A consecuencia de estas circunstancias, nació un sistema de protección que consistía en que el protector era el poderoso y los protegidos dependían de la personalidad del protector, no de la ley. Los poderosos tienen en esto el único fin de obtener provecho para sí mismos. Este es el origen del *sistema feudal*. Los cargos, las obligaciones y deberes para con el Estado cesaron. En cambio se produjo un estado de dependencia con respecto de unos cuantos poderosos. De esta situación nació una gran valentía, pero que no iba a la lucha por el procomún, sino por el individuo. Como cada cual tenía que protegerse por sí, despertóse de nuevo el espíritu guerrero que, en la defensa frente a los enemigos exteriores, parecía haber desaparecido vergonzosamente. El embotamiento fue sacudido, parte por la brutalidad y parte también por la codicia y ambición privadas. La valentía que ahora se revela no servía para el bien del Estado, sino para los intereses subjetivos. En todos los países se erigieron castillos, se hicieron fortificaciones, para la defensa de la propiedad, para el robo y la tiranía. También la codicia inspiró la valentía. En general, pues, surgió el espíritu de la valentía en aquellos tiempos como defensa necesaria, por miedo de perder la propiedad. Los hombres no salían en defensa de algo universal. El más fuerte hacía violencia a los más débiles y los sojuzgaba; esto es, que los débiles tenían que adherirse al fuerte y comprar su protección. Particularmente se hallaban en esta situación los individuos libres y los monasterios. Tuvieron, pues, que recibir sus propios bienes y personas, en feudo, de un poderoso y en cambio obligarse para con este. Así nació una serie gradual de dependencias, que iban desde el siervo hasta el ministro y vasallo. Los condes como funcionarios no obtenían obediencia de sus subordinados; pero tampoco la reclamaban, sino que la querían para sí en persona. Tomaron para sí el poder del Estado y convirtieron en propiedad hereditaria el poder que les había sido conferido. Así como anteriormente el rey u otras altas personalidades daban feudos como recompensa a sus servidores, así ahora recíprocamente entregaban los pobres y débiles sus propiedades a los poderosos, para obtener de ellos una enérgica protección; daban sus bienes

a un señor, a un monasterio, a un abad, a un obispo (*feudum oblatum*) y recibían en cambio esos mismos bienes cargados con la obligación de algunas prestaciones a dichos señores. De este modo el todo desapareció en esos puntos individuales, entre los cuales hay que citar sobre todos las sedes obispales y arzobispales. Ya hemos dicho que los obispados recibieron la inmunidad respecto de los tribunales y de todos los funcionarios civiles; los obispos tuvieron prebostes a quienes los emperadores concedieron la jurisdicción que pertenecía a los condes. Existían, pues, territorios eclesiásticos cerrados, comunidades que pertenecían a un santuario. De igual modo se formaron más tarde soberanías temporales. Ambas ocuparon el puesto de los antiguos distritos o condados. Solo en algunas pocas ciudades, donde las comunidades de hombres libres eran por sí mismas bastante fuertes para procurar al todo protección y seguridad, sin ayuda del rey, quedaron restos de la antigua constitución libre. Por lo demás desaparecieron en todas partes las comunidades libres, que se sometieron a los prelados o a los condes y duques, actuales señores y príncipes de las tierras.

Tal es la base del sistema feudal. *Feudum* tiene relación con *fides*; la fidelidad es aquí una obligación que nace de lo injusto, una relación que se propone algo jurídico, pero que tiene por contenido igualmente lo injusto. Pues la fidelidad de los vasallos no es un deber para lo común y universal, sino una obligación privada, que queda igualmente entregada a la contingencia, al capricho y a la violencia. El derecho feudal es, pues, un derecho de la injusticia. Los príncipes no tenían funcionarios, sino vasallos, que estaban obligados a ciertas prestaciones y habían de estar presentes en las asambleas de justicia, en las guerras, etc. De esta manera los príncipes llegaron a ser poderosos y de su voluntad dependía el obedecer o no al rey. La injusticia universal la falta de derecho llega a un sistema de dependencia privada y de obligación privada, de suerte que lo formal de la obligación es lo único que constituye la parte jurídica.

Los reyes y emperadores no eran ya jefes supremos del Estado, sino príncipes, como los demás que hubieran debido estarles sometidos y que, aunque vasallos de los reyes, poseían soberanía propia y territorio propio. Si pues todo estaba fundado en la soberanía particular, pudiera creerse que la

progresión hacia la organización del Estado habría podido verificarse convirtiéndose esas soberanías particulares en una relación de función pública. Pero para esto hubiera sido necesario la existencia de un poder superior. Mas tal poder no existía; pues las dinastías determinaban por sí mismas el grado en que dependían aún de la unidad general. Ya no impera el poder de la ley y del derecho, sino solo el poderío contingente, la rudeza egoísta del derecho particular, que siempre va contra la igualdad de derechos y de leyes. El jefe no tiene poder por virtud de verdaderas leyes; los dinastas tienen para con el jefe obligaciones como vasallos; y estas se basan en un derecho formal, el derecho feudal. Quedan pocos hombres libres; no hay ya sino siervos, vasallos y señores. La administración de justicia está en manos de los señores; y los vasallos tienen el derecho de acudir a la justicia del señor. Los vasallos son súbditos; pero también independientes; obedecen a su señor, mientras su propio interés lo pide. La fidelidad no llegaba muy lejos. No existiendo, pues, el lazo de la unidad en el Estado, hanse formado por sí mismos los territorios particulares. La desigualdad de los derechos en toda contingencia hace que la evolución de la monarquía no suceda en el sentido de que el rey como tal domine sobre los poderes particulares, sino que estos fueron convirtiéndose poco a poco en principados y uniéndose al principado del rey o jefe. De esta manera es como el poder del rey y del Estado llegó a hacerse efectivamente valer.

La cristiandad germánica es un campo de batalla para todas las particularidades. Ofrece el espectáculo del *bellum omnium contra omnes*[132]. Los matices en las diferentes comarcas ofrecen escasas diferencias. *España* pelea durante toda la Edad Media para afirmarse y para vencer a los sarracenos, hasta que estos, finalmente, sucumbieron al poder concreto de la eticidad cristiana. El país se dividió en un cierto número de reinos independientes. En *Francia* la casa de Carlomagno sucumbió como la de Clodoveo por la debilidad de los reyes. La soberanía quedó por último reducida al pequeño señorío de Laon, y el último carolingio, el duque Carlos de Lorena, que pretendió el trono a la muerte de Luis V, fue vencido y preso. El poderoso Hugo Capeto, duque de Francia, fue proclamado rey. Pero el título de rey no le daba ningún poder efectivo; pues su fuerza se fundaba solo en sus propiedades. Más tarde los reyes llegaron por compra,

matrimonio y fallecimientos de familias, a ser propietarios de múltiples señoríos; y empezó a ser costumbre acudir a ellos para obtener protección contra las violencias de los príncipes. El poder regio fue muy pronto hereditario en Francia, porque los señoríos territoriales eran hereditarios. Sin embargo, al principio los reyes tuvieron la precaución de hacer que sus hijos se coronasen en vida de ellos. Francia estaba dividida en muchos señoríos: ducado de Guyena, condado de Flandes, ducado de Gascuña, condado de Toulouse, ducado de Borgoña, condado de Vermandois. La Lorena perteneció durante algún tiempo a Francia. Los duques franceses eran independientes; muchos incluso eran más poderosos que el rey y obedecían cuando querían. El rey tenía solo algunas regalías de la corona. La Normandía había sido concedida por los reyes de Francia a los normandos, para obtener de estos la paz durante algún tiempo. De Normandía salió el duque normando Guillermo, que conquistó Inglaterra en el año 1066. Guillermo introdujo en Inglaterra un sistema feudal muy perfecto, cuyas mallas envuelven aún hoy gran parte de Inglaterra. Los grandes que hasta entonces fueron independientes, convirtiéronse en vasallos. Inglaterra quedó dividida en 60.000 feudos. Pero los barones llegaron a tener poco a poco aquí también la misma relación frente al rey que en los demás países. De esta manera los duques de Normandía llegaron a tener un gran poder frente a los débiles reyes de Francia. Solo cuando por luchas internas quedó el poder del rey inglés debilitado notablemente, fue también rota su fuerza en la Normandía y obtuvo el rey francés la supremacía sobre los duques normandos.

Alemania se componía de los grandes ducados de Sajonia, Suavia, Carintia, Lorena, Borgoña, del margraviado de Turingia, etc., muchos obispados y arzobispados. Cada uno de estos ducados se dividía a su vez en muchos señoríos más o menos independientes. La división interior existía desde siempre en Alemania; y este vínculo laxo no pudo estrecharse y robustecerse por el hecho de haber tenido Alemania con Luis el Germánico un rey común. La oposición entre los territorios alemanes ha seguido teniendo, hasta la época más reciente, grandes consecuencias. Algunas veces ha parecido como si el emperador reuniese varios ducados bajo su soberanía inmediata. El emperador Enrique III era al subir al trono señor de

varios grandes ducados; pero él mismo debilitó su poder, otorgándolos a otros. Alemania era desde siempre una nación libre y no tenía, como Francia, el centro de una familia conquistadora; consistía en varias comarcas independientes y siguió siendo un imperio electivo. Pero no teniendo un centro fijo, fue tanto más fácil su caída. Los príncipes no se dejaron arrebatar el derecho de elegir ellos mismos a su jefe supremo; en cada nueva elección ponían nuevas condiciones limitativas, de suerte que el poder imperial se convirtió al fin en una sombra vana.

En *Italia* la situación era la misma. Los emperadores alemanes tenían pretensiones sobre Italia. Pero su poder no consistía sino en lo que pudieran conseguir por la fuerza militar inmediata y en que las ciudades italianas y la nobleza tuvieran interés y provecho en someterse. Italia, como Alemania, estaba dividida en grandes y pequeños ducados, condados, obispados y señoríos. El Papa podía muy poco en el Norte como en el Sur, que había estado repartido durante mucho tiempo entre los lombardos y los griegos, hasta que al fin fue conquistado por los normandos. Todo derecho desapareció, pues, ante la fuerza particular; no existía igualdad en los derechos, ni racionalidad en las leyes, ni estas tenían por fin último el todo, el Estado.

Los *emperadores romanos*, que debían representar el centro de la unidad, sintieron al principio la tentación de imponer en Italia su soberanía. Los Otones sobre todo acogieron con insistencia el pensamiento de prolongar el antiguo imperio romano, aunque este pensamiento tuvo un final bien desventurado y vergonzoso. Una y otra vez llamaron a los príncipes alemanes para realizar expediciones sobre Roma, siendo muchas veces abandonados por estos y teniendo que regresar vergonzosamente. De iguales ilusiones fueron víctimas los italianos, que esperaban que el emperador alemán librase a las ciudades del dominio de la plebe o de la universal violencia de la nobleza. Muchas veces fueron los emperadores instigados por los italianos mismos a emprender la expedición; y luego los príncipes italianos, que les habían llamado y les habían prometido auxilio, les dejaban en la estacada. Cuando el emperador, con su ejército, había atravesado los Alpes, pasando mil fatigas, llegaba a Italia y resultaba que sus hombres no eran ni siquiera admitidos en las ciudades italianas. Muchas

veces los hombres del emperador morían en Italia de intemperancia, hasta el último. Además, la misma Italia se había forjado una representación falsa del auxilio de los emperadores; y cuando estos no querían prestarse a satisfacer sus deseos de rapiña y sus odios partidistas, quejábanse esos mismos que antes habían pedido la salvación de la patria, lamentándose amargamente de que sus hermosas tierras fueran devastadas por los bárbaros, de que sus bellas costumbres fuesen pisoteadas y de que sus derechos y libertades, traicionadas por el emperador, quedasen hechas pedazos. Así los italianos abandonaban y combatían a aquellos que ellos mismos habían llamado anteriormente en su auxilio. Por otra parte, ha habido honrados patriotas italianos que se han quejado de los emperadores. Conmovedores y profundos son sobre todo los reproches que Dante hace a los emperadores.

La otra relación con Italia, que juntamente con la primera mantuvieron sobre todo los grandes emperadores suavos, los Hohenstaufen, fue el afán de reducir bajo el Estado el poder temporal de la Iglesia, que se había hecho independiente. La Sede pontificia era también una potencia y soberanía temporal; y el emperador tenía la pretensión, todavía mayor, de elegir e investir al Papa con la soberanía temporal. Estos derechos del Estado fueron defendidos por los emperadores. Pero, como seres espirituales, estaban sometidos a ese poder temporal que combatían. Y así la lucha era una eterna contradicción. Los medios de esta guerra fueron contradictorios también, lo mismo que los actos, en los cuales la reconciliación alternaba de continuo con las renovadas hostilidades. Porque los príncipes, con quienes los emperadores combatían a su enemigo, estaban también divididos dentro de sí mismos, pues se hallaban simultáneamente sometidos al emperador y a su enemigo por altos y fuertes vínculos. Los príncipes abrigaban en interés propio la misma pretensión de ser independientes del Estado y ayudaban al emperador cuando se trataba de la honra vana de la dignidad imperial o de asuntos muy particulares, por ejemplo, de quejas contra las ciudades; pero le abandonaban tan pronto como se tratase en serio de la autoridad imperial sobre el poder temporal de los clérigos o de los demás príncipes. La lucha de las investiduras entre los emperadores y los papas fue al fin zanjada por Enrique V y el papa Calixto II, en 1122, en la siguiente

forma: que el emperador daría la investidura con el cetro, y el Papa con el anillo y el báculo; las elecciones episcopales deberían hacerse por los cabildos en presencia del emperador o de comisarios imperiales, y seguidamente el emperador habría de imponer al obispo, como feudatario terrenal, los temporales; la investidura espiritual correspondía al Papa. Así la última decisión de esta lucha, que a veces fue terrible, recayó de una manera que, en conjunto, es formalmente justa. Pero de hecho el resultado fue que lo que al emperador le quedó no parecía ya valer la pena de ser reclamado. La fuerza de la Iglesia empero permaneció intacta durante esta lucha y su resultado fue que la Iglesia se hizo dueña y señora no solo de todas las circunstancias de la vida, sino también de todas las ciencias y las artes, de manera que no pasa una hora del día sin que el hombre se encuentre en el servicio de la Iglesia.

3. *La Iglesia*

La tercera reacción, que más arriba hemos mencionado, fue la reacción del elemento de la universalidad contra la realidad fragmentada en el particularismo. Esta reacción vino de abajo arriba, partió de la misma propiedad particular y fue representada principalmente por la Iglesia. La determinación de este periodo consiste en que la soberanía real del nuevo principio se convierte en ideal, en que la idea cristiana se imprime en los corazones. Por eso es la Edad Media sobre todo la época del cristianismo y de la Iglesia. El cristianismo que los germanos aceptaron al principio había sido algo superficial. Los sajones fueron obligados por Carlomagno a aceptar el cristianismo, como antes lo fueran los burgundos y otras tribus alemanas. En estas circunstancias la predicación del Evangelio había sido superficial, tanto por la parte subjetiva de la interiorización en el sentimiento como por la parte objetiva en la realidad; por doquiera se muestra la reacción de la naturaleza salvaje, indomable. Por el hecho de intervenir la jerarquía en las relaciones dándoles una regularidad universal, muestra el siglo XI un nexo más firme de la sociedad civil; las artes y los oficios prosperan y florecen. Pero al mismo tiempo apodérase de los

hombres una inquietud, que resulta opuesta al anterior embotamiento y que tiende a extenderse por muchas partes. Los pueblos germánicos han llegado a la contradicción con ellos mismos, contradicción que produce grandes pero también terribles manifestaciones. La devoción y la violencia, la dignidad y la grosería, la escrupulosidad y la ligereza, todo se mezcla y se sucede; por una parte el ímpetu de la pasión, por otra parte la contrición y el arrepentimiento. Por el mundo pasa, digámoslo así, un sentimiento universal de la inanidad de su estado. En esa situación de perfecta fragmentación, donde solo valía la violencia del poderoso, no pudieron llegar los hombres a ninguna paz. La conciencia de obrar mal estremeció, por decirlo así, a toda la cristiandad. En el siglo XI extendióse por toda Europa el terror a la proximidad del juicio final y la creencia en el inminente fin del mundo. El terror interior impulsó a los hombres a las más absurdas acciones. Algunos hicieron donación a la Iglesia de todos sus bienes y pasaron la vida en constante penitencia; pero la mayoría se entregaron al libertinaje y dilapidaron su hacienda. Solo la Iglesia salió ganando por las donaciones y testamentos. En esta época hubo también grandes y mortíferas hambres; en los mercados vendióse públicamente carne humana. En esta situación, todo era injusticia, apetito animal, grosera arbitrariedad, engaño y astucia en los hombres. Donde más espantoso se ofrece el cuadro es en Italia, centro del cristianismo. Toda virtud era extraña a esta época y la palabra *virtud* perdió su significación propia; en el uso pasó a significar simplemente violencia, coacción y a veces incluso violación. En igual corrupción hallábanse los eclesiásticos; sus propios prebostes se habían convertido en señores de los bienes eclesiásticos, y establecidos en ellos, no dejaban a los frailes y a los clérigos más que unos subsidios escasos. Los monasterios que no querían prebostes eran obligados a tenerlos por los señores vecinos, que se establecían ellos mismos o establecían a sus hijos en ese cargo. Solo los obispos y abades conservaron la posesión, ya porque se protegieran por fuerzas propias, ya por sus relaciones personales de parentesco con las familias nobles.

La evolución consiste ahora en que el cristianismo se convierta en principio director. En esta evolución acontece sin duda que el cristianismo se hace terrenal, contrariamente a la sentencia de Cristo: «Mi reino no es de

este mundo.» Al mismo tiempo tiene que separarse del mundo profano y este a su vez de la Iglesia. Pero el mundo, durante este proceso, tiene que hacerse espiritual en sus elementos, es decir, racional. Lo último será que ambas partes por sí mismas reciban su figura propia; la Iglesia tiene que organizarse puramente como potestad espiritual y de este modo hacerse verdadera. Cuando, pues, cada una de las dos partes llegue a ser en sí lo que es, el mundo temporal, racional y la Iglesia, espiritual, entonces es posible entre ambas una verdadera unidad.

Durante la Edad Media, la Iglesia tiene el predominio. Esta situación no debe entenderse y estimarse ni demasiado ni demasiado poco. Pues la unidad que de esta manera se establece no es la verdadera. Esta unidad verdadera no queda establecida hasta que, en vez de ese imperio real, la Iglesia constituye el imperio espiritual y el espíritu se sumerge libre en las profundidades de la verdad. Es posible señalar en la Iglesia errores, vicios, crímenes; pero esto es lo contingente. Su contenido es la doctrina del cristianismo y su obra es la ininterrumpida exposición de los tesoros espirituales. Notamos en la cristiandad la necesidad de darse algo último, pleno; y esta necesidad señala hacia el defecto que la cristiandad sentía entonces y al que la Iglesia debía remediar. Tenemos, pues, que retroceder a la naturaleza misma de la Iglesia cristiana y considerar la forma peculiar que su cultura tomó en aquella época. Esta forma peculiar pertenece a ese aspecto con el cual la religión cristiana tiene siempre un pie en el presente de la conciencia. El contenido objetivo ha sido perdurablemente establecido por las viejas ordenanzas eclesiásticas; en esto ni la antigua filosofía escolástica puede cambiar nada ni la moderna de nuestra época añadir nada. Mas la esencia divina no es para los hombres un más allá, sino que la unidad con ella es la determinación fundamental de que la esencia divina se ha aparecido al hombre y es presente para el hombre. Este aspecto constituye la necesidad de la forma infinita.

El principio que representa la Iglesia es la reconciliación, el amor. Dios es aquí revelado como uno y trino; es en sí activo, como elemento discernidor. Pero lo distinto de Dios es Dios mismo, es su imagen, es el Hijo; y Dios sabe que este otro es él mismo; es bienaventurado en él. Esta idea de la espiritualidad de Dios ha llegado a la conciencia humana por

medio del cristianismo. En la vida de Dios está el hombre entretejido: la unidad con Dios le está preceptuada al hombre. El hombre no es real, como ser espiritual, hasta que ha superado su naturalidad. Esta superación no es posible más que por el supuesto de que la naturaleza humana y la divina son una en sí y por sí, y de que el hombre, en cuanto que es espíritu, tiene también la esencialidad y sustancialidad que pertenecen al concepto de Dios. En Cristo le ha sido dada al hombre la conciencia de esa unión. Lo principal, empero, es que el hombre conciba esta conciencia y que de continuo sea despertada esta conciencia en él.

La doctrina cristiana tiene en sí misma este aspecto: que la naturaleza divina es sabida no como algo que constituye un más allá, de alguna manera, sino en la unidad con la naturaleza humana en el presente. Cristo ha aparecido; y la unidad de la naturaleza humana y divina reside en esto, a saber: que Cristo está determinado como *este*. Mas esta presencia ha de ser al mismo tiempo solo la *presencia de lo espiritual*. En la Iglesia lo divino no ha podido ser tan inmediatamente natural como la luz para los persas. Tampoco ha podido Dios ser aquí adorado como Dalai Lama, pues para la Iglesia el Dios que se revela ha sido algo temporal, y, por tanto, alto pretérito. En la religión india Dios es tan solo sustancia, y existe una vez de esta manera, otra vez de esta otra manera. Pero el hombre, como infinito por sí, excluye toda otra singularidad. Por tanto, el hombre individual es absolutamente por sí y no puede ser un modo de la manifestación divina. Por eso no puede Cristo estar siempre presente como un *este* natural; ha subido al cielo como *este* hombre; su existencia temporal se ha convertido en puramente representada, y él mismo es el fenómeno singular. Por eso el Papa, aunque es la cabeza de la cristiandad, venerado como vicario de Cristo, sin embargo, por alta que sea su situación, es siervo de los siervos de Dios. Por lo tanto, el Papa, en cuanto que es *este*, rebájase y humíllase. El hombre, considerado como «este», es sensible, externo, natural, y lo meramente natural está puesto muy abajo en la religión cristiana. Pero al mismo tiempo es alma inmortal, átomo absoluto, y existe también por sí con exclusión de todo lo demás. Mientras en el Dalai Lama el hombre en general es venerado como *este*, sucede cosa muy distinta en el cristianismo. La cabeza de la cristiandad es siempre otra distinta, y el Dios real no está

presente en la Iglesia como hombre particular, sino como hostia consagrada por el sacerdote. Cuando en efecto la Iglesia se ha realizado en sí y ha llegado a predominio en el mundo, destácase la última cumbre de su principio en el esfuerzo por realizar el milagro del presente: que Dios esté presente espiritualmente y, sin embargo, como cosa. Alrededor de este punto se mueve todo.

En Cristo se nos ofrecen dos representaciones: Cristo como hombre y Cristo como espíritu puro. Ambas las presenta la Iglesia al hombre, diciéndole lo que tiene que hacer con respecto al culto, para tener participación en dicha unidad. El centro de este culto está en la historia de la redención, representada en la *misa*. En la misa quedan convertidas en proceso permanente la pasión y la muerte de Cristo; el sacrificio de Cristo no ha acontecido una vez tan solo, sino que acontece siempre, como vida, pasión y muerte de Dios —intuida en el tiempo— todos los días. Mezquino e irreligioso es considerar la vida, pasión y muerte de Jesús como meramente histórica, como un acontecimiento. Es el verdadero Dios el que se sacrifica; y este sacrificio acontece en la comunidad siempre, y acontece como un verdadero sacrificio, en el cual colabora la comunidad y Cristo resucita en los hombres. Siendo este el sentido de la Eucaristía y de la misa, no hay aquí meramente un Dios representado, como en la doctrina reformada; no hay aquí un Cristo psicológico, que se encuentre en la lejanía y produzca en el sentimiento íntimo toda suerte de emociones psicológicas —cuando quiere, ya que es dueño de hacerlo, constituyendo, pues, un destino el hecho de que este Cristo representado produzca o no efectos en los sentimientos internos de los hombres—. En la Iglesia es otra cosa, porque Dios es algo que está siempre presente.

De esta manera no solo la verdad eterna se hace presente al espíritu, sino que también lo sensible se destaca. Este elemento sensible está dado en la *historia*, en la cosa sensible, como tal venerada. En la hostia es Cristo representado como presente; el trozo de pan consagrado por el sacerdote es el Dios presente, que entra en la intuición y es eternamente sacrificado. Aquí es conocido exactamente que el sacrificio de Cristo es un acontecimiento real y eterno, en cuanto que Cristo no es meramente individuo sensible e individual, sino individuo universal, es decir, divino.

Nada, pues, cabe decir contra la consagración en sí; es el espíritu de la Iglesia que se manifiesta en inmediata certeza y se convierte en esta presencia sensible y, por tanto, en un «esto» comunicable. Pero el error consiste en que el momento sensible sea por sí aislado y la adoración de la hostia persista, aun cuando esta no sea consumida, es decir, en que la hostia haya de ser adorada como Dios, siendo esa cosa que está ahí en ese altar y en que, por consiguiente, la presencia de Cristo no esté puesta esencialmente en la representación y el espíritu. Con razón la reforma de Lutero atacó esta doctrina. En la religión de Lutero, la consagración acontece solo mediante el espíritu, solo mediante la fe. Lutero estableció el gran principio de que la hostia es algo para la fe solamente y de que Cristo solo es recibido por quien tiene fe en él; aparte de esto, la hostia es una cosa externa, que no tiene mayor valor que otra cualquiera. En cambio, el católico se prosterna ante la hostia, convirtiendo de esta manera lo exterior en santo.

En la Iglesia católica lo externo es, pues, lo determinante y lleva a la esfera de la libertad absoluta todo lo inespiritual y lo no libre, que a cada paso encontramos en el catolicismo. Pues este momento de la *exterioridad* es también visible en todas las demás cosas. La Iglesia hubiera podido contentarse con la presencia sensible de Dios en la hostia; pero supuesto que una vez se ha concedido que Dios está en presencia exterior, ya esta exterioridad se convierte en multiplicidad infinita, pues la necesidad de esta presencia es infinita. Existirá, pues, en la Iglesia una gran abundancia de acontecimientos en que Cristo se aparece aquí y allá, a este o a aquel; pero aun más su divina madre que, por hallarse más próxima a los hombres, es a su vez una medianera entre el medianero y el hombre (las imágenes milagrosas de la Virgen María son, en su especie, como hostias, puesto que afirman una presencia graciosa y favorable de Dios). En todas partes se encontrarán, pues, presentaciones de lo celestial en manifestaciones de alta gracia, estigmas de la divina sangre, etc.; y lo divino se ofrecerá en los milagros de manera singular. La Iglesia es, pues, en esta época un mundo lleno de milagros y para la comunidad piadosa la existencia natural ya no ofrece una seguridad última. La piedad de los fieles no encuentra ya satisfacción en la existencia meramente exterior, en la conexión intelectual

y necesaria de la naturaleza; solo la encuentra ahora ya en el objeto aislado. La certeza absoluta está, pues, orientada en contra de la existencia natural; y lo divino no se representa para ella en modo universal, como ley y naturaleza del espíritu, sino que lo individual está convertido en una modalidad particular de lo divino. Esta es la manera como la Iglesia se perfecciona en sí misma: que en ella lo divino aparezca como «esto».

Lo santo, como cosa, tiene el carácter de la exterioridad y en ese sentido es susceptible de ser tomado por otro frente a mí; puede, pues, encontrarse en manos extrañas, ya que el proceso no se verifica en el espíritu, sino que es producido por la cosa misma como cosa. El bien supremo del hombre se encuentra, pues, en otras manos. Aquí se presenta, empero, al mismo tiempo, una separación entre los que lo poseen y aquellos que han de recibirlo de otros, entre los *eclesiásticos* y los *seglares*. Los seglares son ajenos a lo divino. Tal es la absoluta dualidad en que se hallaba la Iglesia durante la Edad Media, dualidad que nace del hecho de que lo santo es conocido como algo exterior. Los eclesiásticos establecen ciertas condiciones bajo las cuales podrán los seglares participar de lo santo. El saber, el conocimiento de la doctrina, es algo de que el espíritu es incapaz; hállase en la posesión de una clase, que ha de determinar lo verdadero, la clase de los clérigos. La doctrina no debe tener el testimonio del espíritu, sino ser aceptada con ciega fe. Toda la evolución de la doctrina, el conocimiento, la ciencia de lo divino, está por completo en poder de la Iglesia, que es la que ha de determinar; y a los seglares les compete simplemente creer; su deber es obedecer, practicar la obediencia de la fe, sin propio conocimiento. Esta relación ha convertido la fe en una cosa del derecho exterior y ha progresado hasta llegar a la imposición de la fe, hasta la Inquisición y la hoguera. Solo los clérigos pueden saber y enseñar. Pero aun esto mismo depende de condiciones externas: los clérigos entran en posesión de la verdad por imposición de manos, etc., aunque sean hombres ignaros, groseros y malos. Esto contradice el espíritu de la religión. El espíritu verdadero existe en el hombre, es su espíritu; la certeza de esta identidad con el absoluto se la da el individuo a sí mismo en el culto, mientras que la Iglesia desempeña tan solo la relación de una maestra y ordenadora de dicho culto. Pero aquí es la clase sacerdotal la que, como los

brahmanes en la India, está en posesión de la verdad, aunque no por nacimiento, sí empero por conocimiento, doctrina y ejercicio; y esto solo no es aún bastante, sino que una modalidad exterior, un título inespiritual de propiedad es el que instituye realmente la propiedad. Esta modalidad exterior es la consagración sacerdotal, que adhiere al individuo esencialmente como algo sensible, sea como quiera la anterioridad de dicho individuo, irreligosa, inmoral, ignara en todos sentidos. La modalidad exterior del robustecimiento surge por medio del milagro, no por el testimonio del espíritu.

Como de la verdad, así también de todo lo santo están separados los seglares. Siendo el clero el intermediario entre el hombre y Cristo y Dios, no puede el seglar dirigirse inmediatamente a Dios en sus oraciones, sino por medio de personas medianeras, por medio de hombres intercesores, muertos y perfectos —los *santos*—. El hombre es demasiado bajo para entrar en directa relación con Dios; y cuando se dirige a este, necesita de una persona intermediaria, de un santo. En este sentido, queda negada la unidad de lo humano y lo divino existente en sí, ya que el hombre como tal es considerado como incapaz de conocer lo divino y de acercarse a lo divino. Así surgió la veneración de los santos y al mismo tiempo la gran masa de fábulas y mentiras referentes a los santos y a las historias de los santos. En Oriente ya desde temprano había predominado el culto a las imágenes, afirmándose después de largas disensiones. La imagen, la pintura, pertenece todavía, en cierto modo, a la representación; pero la naturaleza occidental, más grosera, pidió algo más inmediato para la intuición y así nació el culto de las reliquias. En la Edad Media tuvo lugar una verdadera resurrección de los muertos; todos los cristianos piadosos querían estar en posesión de esos restos terrenales sagrados, que contienen también un presente sensible, que debe ser espiritual. El principal de entre los santos venerados fue la madre, María. Esta representa, desde luego, la imagen hermosa del amor puro, del amor maternal. Pero el espíritu y el pensamiento es todavía más alto; y la veneración de las imágenes hizo que fuera perdiéndose en el espíritu la adoración de Dios; y aun Cristo mismo quedó relegado. La mediación entre Dios y el hombre fue, pues, concebida

y considerada como algo externo. De esta suerte la inversión del principio de la libertad convirtió en ley la absoluta falta de libertad.

Dada esta separación entre el hombre y el bien, no se aspira a cambiar el corazón como tal, lo cual supondría que la unidad de lo divino y lo humano se encontrara en el hombre. El mal es lo natural; y este fue también representado de un modo externo, lugar donde se cumple la pena y el dolor. Los espantos del infierno, esa imaginación de los suplicios, fueron representados al hombre con los colores más terribles, para que el hombre los evitara, no mejorando su condición, sino mediante cosas exteriores, los medios de la gracia. Sin embargo, estos son desconocidos para el seglar y es otro, el confesor, el que ha de proporcionárselos. El mal, efectivamente, se separa en el hombre y surge la cuestión de si esto o aquello es bueno o malo. Mas los seglares carecen de conocimiento sobre este punto; dicho conocimiento tiénenlo los que saben y lo manifiestan al penitente en la *confesión*. También es esta algo exterior. El individuo tiene que confesar; tiene que delatar ante la vida del confesor todas las particularidades de sus acciones, y entonces se entera de cómo debe conducirse para quedar libre de los suplicios merecidos. Los medios para llegar al bien son asimismo de naturaleza exterior y se encuentran en manos de otros. No por su propio mejoramiento llega el hombre al bien, sino por medio de acciones exteriores —*opera operata*—, acciones que no proceden de la buena voluntad, sino que son realizadas conforme al mandato de los servidores de la Iglesia. Entre estas acciones hállanse el oír misa, el mandar decir misas, el hacer penitencia, el rezo, sobre todo la oración del *pater noster*, las romerías, la donación de bienes a los pobres y sobre todo a la Iglesia, acciones todas inespirituales, que entumecen el espíritu y que no solo llevan en sí la nota de ser realizadas exteriormente, sino que, además, pueden ser hechas por otro en sustitución nuestra. Y esto llega hasta el punto de comprarse la participación en los méritos de los santos, con los cuales se trafica como con una mercancía. Y el exceso de buenas acciones, atribuidas a los santos, proporciona la salvación que dichas acciones acarrean. Así la Iglesia ha ocupado el lugar de la conciencia, dirigiendo a los individuos como si fueran niños. La vida de los individuos en el bien queda en manos de una clase determinada, que, por tanto, constituye una jerarquía. Y este

carácter de la exterioridad constituye el carácter peculiar de esta Iglesia y de su jerarquía; de esta manera lo más espiritual, lo más libre se convierte en lo más siervo. Acontece de esta suerte un total trastrueque de todo lo que en la Iglesia cristiana es reconocido como bueno y ético. Solo exigencias exteriores son puestas al hombre; y a estas exigencias satisface el hombre de modo externo. La relación de la falta absoluta de libertad está, pues, situada en el principio de la libertad misma.

Con esta veneración tiene conexión la distinción absoluta entre el principio espiritual y el principio temporal. Existen dos reinos divinos, el intelectual en el espíritu y en el conocimiento, y el ético, cuya materia y esfera es la existencia temporal. La ciencia es la única que puede comprender como *una* sola idea el reino de Dios y el mundo ético y que conoce que el tiempo ha laborado en el sentido de realizar esta unidad. Pero la piedad como tal no tiene nada que ver con la existencia temporal; aparece en esta, sin duda, bajo el modo de la compasión; pero esta no es todavía en derecho, una modalidad ética, no es todavía libertad. La devoción está fuera de la historia y no tiene historia; pues la historia es más bien el reino del espíritu, al hacerse presente a sí mismo en su libertad subjetiva, el reino del espíritu como reino ético del Estado. Pero en la Edad Media no está presente esta realización de lo divino, sino que la oposición permanece inconciliada. Lo ético es representado como algo nulo; y lo es en sus tres verdaderos puntos capitales.

El primer principio de la eticidad es la eticidad natural o del matrimonio, que se basa en el amor y la sensación. En la Edad Media este principio, que no aparece tan perfecto en la forma abstracta de la devoción, es interiorizado mediante el calor de la sensación por medio del amor. Por el hecho de que un sexo no se ve realizado sino solo en el otro, conviértese este principio natural en un principio espiritual y religioso; y así ha sido desde luego considerado por la Iglesia e incluso reconocido por ella como un sacramento. Es ético vivir en el matrimonio. Pero no vivir en el matrimonio no es tampoco contrario a lo ético; porque el matrimonio es al mismo tiempo un principio natural. Por eso la Iglesia proclamó el celibato superior y más santo y lo magnificó. El matrimonio fue, pues, degradado, cuando en realidad es lo más excelente, lo propiamente ético y, por tanto,

más religioso que el celibato. No puede decirse que el celibato sea contrario a la naturaleza; pero sí que es contrario a la eticidad.

El segundo principio ético es eso que podríamos en general denominar *probidad*: que el hombre como tal tenga un derecho, que el hombre por sí mismo obtenga su sustento por su particular intelecto y su propio trabajo. En esta actividad, en el trabajo del hombre para su subsistencia, reside su honor, que consiste en que, por lo que se refiere a sus necesidades, dependa solo de su diligencia, de su conducta, de su intelecto y goce de lo que gane. Es ético el goce de las ganancias; pues en cuanto que el hombre goza de ellas, obtienen su subsistencia otros que así son activos. Al principio de la actividad, industria, ciudadanía, opónese empero el principio de la Iglesia, en donde se consideraba como meritorio el elegir la pobreza y no gozar cada cual de lo suyo, sino donarlo a los pobres. Así, pues, el hecho de anteponer la indolencia e inacción a la probidad cristiana consagró lo no ético como santo.

El tercer principio de la eticidad es la *libertad del individuo*; la cual consiste en que la obediencia se aplique a lo ético y racional, como obediencia a las leyes que conozco como las leyes rectas, no como obediencia ciega e incondicional, que no sabe lo que hace y que, sin conciencia ni conocimiento, tropieza de continuo en sus acciones. Pero esta obediencia ciega era precisamente lo que la Iglesia exigía, considerándola como la más grata a Dios, por cuya razón, por tanto, la obediencia sin libertad (que impone el arbitrio de la Iglesia) fue antepuesta a la verdadera obediencia de la libertad.

Así, pues, los tres votos de castidad, pobreza y obediencia fueron precisamente lo contrario de lo que debían ser; en ellos queda degradada toda eticidad. Pero el tema de la Edad Media consistía en realizar esos tres principios de la verdadera eticidad, resultando, por tanto, que la Iglesia llevaba en sí la contradicción de su propia determinación. La Iglesia no era ya un poder espiritual, sino solo un poder eclesiástico; y el mundo profano mantenía con ella una relación sin espíritu, sin voluntad, sin conocimiento. Como consecuencia de esto vemos por doquiera vicio, falta de conciencia, desvergüenza, un desorden cuyo amplio cuadro nos ofrece la historia del tiempo.

Según lo dicho, la Iglesia universal se nos aparece como una contradicción múltiple. Primeramente es la contradicción en la conciencia. El espíritu subjetivo, en efecto, aunque testimonio de lo absoluto, es, sin embargo, también espíritu finito y existente, como inteligencia y voluntad. Su finitud consiste precisamente en caer en esta distinción; y aquí empieza al mismo tiempo la contradicción y aparece el hacerse extraño a sí mismo; pues la inteligencia y la voluntad no están penetradas por la verdad, la cual es para ellas algo dado. Esta exterioridad del contenido absoluto se determina para la conciencia de modo que el contenido se presenta como cosa sensible y exterior, como existencia común exterior y, sin embargo, debe valer también como lo absoluto; esta exigencia absoluta es hecha aquí al espíritu. La otra forma de la contradicción se refiere a la relación en la Iglesia como tal, donde no el espíritu y la fe, sino una clase única, consagrada de modo exterior, ejerce la soberanía sobre las conciencias. La tercera especie de contradicción es la Iglesia, en cuanto que, como existencia exterior, conserva propiedades y un enorme caudal; lo cual constituye una mentira, puesto que la Iglesia propiamente desprecia la riqueza o debe despreciarla. Aquí nace exteriormente la oposición entre la Iglesia y el Estado. Lo temporal se halla, sin duda, en relación de sumisión ante lo eclesiástico; pero las mismas pasiones que rigen en la vida mundana actúan también en el mundo cristiano de la Edad Media. La Iglesia intentaba protegerse contra los ataques de los grandes, blandiendo frente a estos los temores del infierno. Unas veces esta táctica daba resultado; otras no lo daba. Hubieron, pues, los obispos de buscar protección también en el poder exterior. La Iglesia tuvo, pues, como los señores temporales sus vasallos, etc. Pero además tenía en sí el principio superior de la espiritualidad; y esta espiritualidad actuaba también contra la soberanía temporal, que entonces no tenía en sí misma legitimación alguna, como también contra el ejercicio de la violencia en la Iglesia misma. Interdictos, destierro, etc., trajeron poco a poco en el desarreglo del mundo un estado algo más pacífico.

4. *El Estado y la Iglesia*

Tenemos que considerar seguidamente cómo el cristianismo se imprime en el mundo temporal, en las relaciones generales políticas e históricas. Para ello debemos recordar lo que ya tenemos dicho: que esta influencia del cristianismo parte de dos supuestos y se verifica en dos maneras. Las naciones germánicas se han duplicado; una parte permaneció en su patria primitiva, se atuvo a su principio simple, o, como en Inglaterra, siguió siendo simple, a pesar de haber entrado en contacto con elementos extraños; en cambio, otra parte adoptó una naturaleza que le era ajena. La nación germánica ha conservado, sin duda, en su principio más íntimo, cierta duplicidad; pero ha encontrado también por sí misma la unidad compatible con un elemento doble.

Así la Iglesia encontró en los países románicos una separación del espíritu; de manera que, aunque se contrapuso al mundo terrenal, mantúvose, sin embargo, en las relaciones que hasta entonces habían estado rigiendo. El principio de la coexistencia había sido ya aquí encontrado, de suerte que no hubo lucha ninguna entre el poder eclesiástico y el temporal. Pero esta unión no podía ser sino superficial; y donde existió la exigencia de una unidad más profunda no pudo haber una coincidencia tan pacífica. Lo que en sí estaba dividido no pudo llegar sino por lucha a reconciliarse, en días posteriores, bajo una unidad racional superior. En Alemania, pues, reina entre ambos poderes lucha y hostilidad; de esta lucha sale victoriosa al fin la Iglesia, pero sin que esta forma de unión pudiera ser la última, suprema y concreta.

Los reinos románicos habían llegado ya por conquista a la unidad firme del Estado, a una unidad temporal, antes de que el cristianismo y la Iglesia se convirtieran en poder terrenal. La Iglesia, al extenderse como potencia espiritual, llegó a alcanzar posesiones y riquezas de todas clases, pero quedó rezagada en lo que toca a la soberanía. En las guerras que llevaron a cabo los Estados cristianos con fines temporales no pudo el poder eclesiástico intervenir como mediador. Solo después hizo valer su influencia en guerras contra pueblos no cristianos, o en guerras que por ciertos aspectos y fines espirituales fueron llevadas a cabo en nombre de la religión contra Estados cristianos.

Ni en España ni en Francia tiene lugar colisión alguna entre lo eclesiástico y lo temporal. Italia cae en la descomposición frívolamente, sin interés ni atención respecto de su unidad, y despreocupada de todo lo eclesiástico; como, por ejemplo, Florencia, que estuvo excomulgada durante diez años. Frente a todo esto, los destinos de Alemania son sumamente característicos. Alemania salió del imperio de Carlomagno y quedó abandonada a sí misma. Poco antes de Carlomagno había sido cristianizada. La soberanía temporal no había arraigado por sí misma en ella, sino que se había establecido al mismo tiempo que el cristianismo. En parte incluso llegó el cristianismo a obtener poderío propio antes de que existiera una firme dependencia en lo temporal. Después, la Iglesia tomó posesión de Alemania, al mismo tiempo que los príncipes temporales. En Francia es cierto que los obispos y arzobispos eran consejeros de los príncipes y miembros natos de las asambleas del reino; pero no eran por sí mismos príncipes temporales. En cambio, en Alemania los obispos (por ejemplo los de Colonia, Maguncia, Münster, Osnabrück, en Sajonia y entre los wendos y eslavos) poseían, como señores de sus obispados, al mismo tiempo una autoridad temporal, con igual poder que los príncipes temporales. Justamente mediante esta unión y la protección del poder eclesiástico, resulta que la propiedad privada de los señoríos eclesiásticos y temporales se convierte en un poder invencible; y es absolutamente imposible que exista una verdadera unidad de Estado. Pues estos centros de propiedad eclesiástica no podían ni ser dominados violentamente ni ser adquiridos por fallecimiento de sus poseedores.

Los obispados eran territorios temporales; por consiguiente, estaban obligados a cumplir sus deberes políticos y feudales. Los reyes tenían que investir a los obispos; y en su interés estaba el que estos eclesiásticos les quedaran sometidos. Quien deseara, pues, tener un obispado, había de dirigirse al rey; de esta manera se estableció un verdadero tráfico de obispados y abadías. Usureros que habían prestado dinero al rey, aceptaban obispados y abadías como pago; y de esta suerte los peores sujetos llegaron a estar en posesión de los cargos eclesiásticos. Es cierto que los eclesiásticos debían ser elegidos por la comunidad; y había sin duda poderosos electores. Pero a estos obligábales el rey a acatar sus mandatos.

No de otro modo sucedía con la sede pontificia, que durante muchos años estuvo a la disposición de los condes de Tusculum, cerca de Roma, quienes o la proveían con miembros de su familia o con individuos que habían pagado por ella buen dinero. La situación llegó a tales términos que provocó la oposición tanto de seglares como de eclesiásticos enérgicos. El emperador Enrique III puso término a la disputa de las facciones nombrando él mismo a los papas romanos. Estos, aun cuando eran odiados por la nobleza romana, tenían el apoyo de la autoridad imperial. El papa Nicolás II dispuso que los papas serían elegidos por los cardenales. Mas como estos eran en buena parte miembros de familias soberanas, resultó que siguieron produciéndose en las elecciones iguales disensiones. Gregorio VII (famoso ya bajo el nombre de cardenal Hildebrando) quiso afirmar la independencia de la Iglesia en esta situación terrible y tomó dos disposiciones. Primero el celibato de los eclesiásticos. Desde los más antiguos tiempos considerábase que era bueno y conveniente que los clérigos fuesen célibes. Sin embargo, los historiadores y cronistas dan noticia de que pocos se conformaban con estos deseos. Nicolás II había declarado que los clérigos casados formaban una secta nueva. Pero Gregorio VII llevó a cabo con rara energía el cumplimiento de sus disposiciones referentes al celibato, decretando que los clérigos casados y los seglares que oyeran la misa de estos quedarían excomulgados. De esta manera los clérigos quedaron atenidos, sujetos a la Iglesia y excluidos de la eticidad del Estado. La segunda medida que tomó Gregorio VII fue enderezada contra la simonía, esto es, contra la compraventa o caprichosa provisión de los obispados o de la sede pontificia. Los cargos eclesiásticos deberían en lo sucesivo ser ocupados por los clérigos que los merecieran. Esta determinación había de poner a los eclesiásticos en grandes conflictos con las soberanías temporales. Surgieron las grandes luchas sobre la investidura. Las disposiciones del edicto de Worms, que las terminaron, están hoy aún vigentes en este respecto.

Con estas dos grandes reformas quiso Gregorio VII libertar a la Iglesia y sacarla de la situación de dependencia y sojuzgamiento en que se hallaba. Pero Gregorio planteó otras reivindicaciones al poder temporal: que todos los beneficios correspondieran al recién investido por virtud exclusivamente

de la ordenación practicada por el superior eclesiástico, que solo el Papa pudiera disponer de los enormes bienes de la Iglesia. La Iglesia, como poder divino, quiso tener la soberanía sobre el poder temporal, partiendo del principio abstracto de que lo divino está por encima de lo temporal. El emperador, al ser coronado —la coronación correspondía exclusivamente al Papa—, tuvo que jurar que sería siempre obediente al Papa y a la Iglesia. Países y Estados enteros, como Nápoles, Portugal, Inglaterra, Irlanda, cayeron en una relación de verdadero vasallaje con respecto a la sede pontificia.

La Iglesia llegó, pues, a ocupar una posición independiente. Los obispos reunieron sínodos en los diferentes países; y en estas reuniones encontraba el clero un apoyo permanente. De esta manera llegó la Iglesia a tener la mayor influencia en los asuntos temporales. Asumió la decisión sobre las coronas de los príncipes; desempeñó el papel de medianera entre los poderes en guerra y en paz. Casi puede decirse que la jerarquía eclesiástica tuvo en su poder todo el gobierno temporal. La ocasión inmediata que aprovechaba la Iglesia para mezclarse en los asuntos terrenales era el matrimonio de los príncipes. Acontecía, en efecto, muchas veces, que los príncipes querían separarse de sus esposas, para lo cual necesitaban la autorización de la Iglesia. Esta entonces aprovechaba la ocasión para hacer hincapié en sus restantes reclamaciones, pasando adelante y dilatando su influencia sobre todas las cosas. Dado el desorden general reinante, esta intervención de la autoridad eclesiástica fue sentida como una necesidad. El establecimiento de la *tregua de Dios* trajo la interrupción de las expediciones guerreras y guerras privadas, al menos durante ciertos días de la semana y aun ciertas semanas; y la Iglesia afianzó estas treguas por todos los medios espirituales de la excomunión, de la interdicción y otras penas.

Por sus posesiones temporales llegó la Iglesia además a una relación característica con los demás príncipes y señores temporales, constituyendo un poder temporal temible frente a estos y siendo de esta manera un centro de resistencia contra la violencia y la arbitrariedad. Sobre todo se opuso a las violencias contra los creadores de fundaciones y contra las soberanías temporales de los obispos; y cuando los vasallos oponían su poder al poder y arbitrio de los príncipes, eran apoyados por el Papa. Pero de esta manera

la Iglesia oponía a la violencia su violencia y a la arbitrariedad su arbitrariedad, mezclando su interés personal con su interés como potencia eclesiástica, es decir, sustancial, divina. Los dinastas y los pueblos han sabido muy bien distinguir estos aspectos y reconocer en las intervenciones de la Iglesia los fines temporales. Han sostenido, pues, a la Iglesia, en tanto en cuanto les convenía sostenerla; por lo demás han sentido escaso temor de las excomuniones y penas eclesiásticas. Donde menos era respetada la autoridad de los papas era en Italia y los romanos fueron los que peor trataron a los papas. Así, pues, lo que ganaban los papas en tierras y bienes y soberanía directa, perdíanlo en autoridad y respeto.

Del mismo modo que la Iglesia, también el Estado de la Edad Media hallábase enredado en contradicciones. Ya hemos hablado de un imperio que debía estar al lado de la Iglesia y ser el brazo temporal de la Iglesia. Pero este poder reconocido lleva en sí la contradicción de que el imperio es un honor vano, sin nada serio ni para el emperador mismo, ni para los que a la sombra del emperador persiguen sus ambiciosos fines. En efecto, las pasiones y la violencia subsisten por sí mismas, sin someterse a esa representación que permanece en mera generalidad. La fragmentación que, en Alemania misma, hacía del poder imperial una representación vacía, ha sido llamada últimamente libertad alemana; pero esta libertad es la que antaño produjo la desdicha y vergüenza de este país. Se puede reconocer que pese a dicha fragmentación permaneció incólume la peculiar interioridad del principio alemán, esa sencillez fundada en sí misma. Pero ese principio quiere y debe ser en sí concreto. Tiene que sentir el afán de componerse por unión con algo que, por el momento, ha de ser otro; así es como tiene que hacerse concreto. Este afán, pues, es el que determina la posición histórica de Alemania, que es una aspiración desdichada, un querer y no poder, cuyo resultado es el triste conocimiento de la impotencia. Ese elemento extraño, con quien Alemania se halla relacionada y que Alemania quiere hacer suyo, es Italia; la cual por su parte dirige la mirada también hacia Alemania, esperando hallar en ella un apoyo firme. Esta relación es sin duda, en el sentido temporal, distinta de lo que es en el sentido eclesiástico. Pero como la fuerza de la Iglesia es idéntica a Alemania, precisamente porque Alemania es cristiana y su fuerza temporal es al

mismo tiempo eclesiástica por causa del imperio, resulta así que Alemania es igual a sí misma y sin embargo está consigo misma en lucha, en total inconsecuencia.

Alemania, tal como quedó separada después del imperio de Carlomagno, estaba constituida por una multitud de provincias que hasta entonces habían tenido su enlace fuera de sí mismas, en un centro situado fuera de ellas. Cuando este centro cesó de unir dichas provincias, la unidad nueva que estas formaron hubo de ser necesariamente una unidad vacía, hueca. La *dignidad imperial* era lo que mejor cuadraba a esta vana unidad. De la dignidad imperial existen suntuosas descripciones; el poder imperial era representado como algo muy grande y sublime. El emperador era tenido por jefe temporal supremo de toda la cristiandad, protector supremo de la Iglesia cristiana; ocupaba sin disputa el primer puesto, por delante de todos los demás soberanos. Podía conceder el título de rey —un título no es mucho, sin duda— y se decía que toda nobleza procedía de él. Cuanto más alta era, empero, la representación, tanto menos valor tenía el poder imperial en la realidad. Pütter[133] dice que la teoría daba al emperador en todos los reinos el poder supremo; pero el emperador no la hizo valer en efecto; hasta tanto no llegaba su sabiduría. El poder imperial no tuvo fuerza para producir algo, aunque solo fuera el conjuro de la opinión y que los demás tuvieran la creencia en su fuerza. Para Francia fue una fortuna el no haber llegado a ese honor, aun cuando sus reyes aspiraban a él. Ocupada harto en sí misma, viose obligada a apartar de sí esa pretensión vana; de este modo empero ganó enormemente. En cambio, Alemania vio cohibido, por este fantasma de poder, el desarrollo de su formación política.

Hemos visto la Iglesia como reacción de lo espiritual contra la realidad. Mas esta reacción consistió en someter aquello contra que reaccionaba, pero no en reformarlo. Así, pues, mientras lo espiritual adquiría poder, merced a un principio de trastrueque de su propio contenido, la soberanía temporal iba consolidándose y desarrollándose en un sistema; en el sistema feudal. El emperador es representado como la cima del poder cristiano, es decir, temporal; en cambio, el Papa es representado como la cima del poder eclesiástico, que ahora también se ha convertido en temporal. En teoría siguió incontestada la tesis de que el emperador romano es la cabeza de la

cristiandad, que posee el *dominium mundi* y que, puesto que todos los Estados cristianos pertenecen al imperio romano, todos los príncipes deben sumisión al emperador en las cosas razonables y equitativas. Los emperadores no dudaban de poseer esta autoridad; pero eran lo bastante prudentes para no tomarla en serio. La vana dignidad de emperador romano valía, sin embargo, para ellos hasta el punto de esforzarse vivamente por obtenerla en Italia y afirmarla.

Así como los emperadores alemanes querían realizar en Italia su título, así Italia tenía a su vez su centro político en Alemania. Ambos países estaban, pues, vinculados uno a otro y ninguno de los dos pudo consolidarse en sí mismo. En el brillante periodo de los Hohenstaufen ocuparon el trono hombres de gran carácter, como Federico Barbarroja, en quien el poder imperial se mostró en su mayor magnificencia y que por su personalidad supo mantener en torno suyo a los príncipes que le estaban subordinados. Pero esta magnificencia fue solo momentánea. La ambición empujó hacia Italia a los reyes alemanes, que querían conquistar la corona imperial y la corona de hierro de Italia; pero su poder se deshizo; desapareció. Brillante es, sin duda, la historia de los Hohenstaufen; pero en conjunto es la gran tragedia de la Edad Media y representa la lucha de los emperadores contra el Papa y la libertad republicana de las ciudades, que se manifestaba en una perfecta indocilidad e inmoralidad. Mientras los demás reinos europeos están en paz con la Iglesia y solo tienen guerras profanas, enciéndense en Alemania guerras de muy otra índole, tragedias en que se arruinan la familia imperial y la unidad alemana. Las ciudades italianas fueron, sin duda, obligadas a reconocer la autoridad imperial y sus diputados juraron las conclusiones de la dieta de Roncali; pero las cumplieron solo mientras se vieron forzados a ello. La obligación dependía exclusivamente del sentimiento inmediato del poderío. Refiérese que el emperador Federico I preguntó a los diputados de las ciudades si no habían jurado los tratados de paz; estos entonces contestaron que sí, pero que no habían jurado cumplirlos. El resultado fue que Federico I, en la paz de Kostnitz (1183), hubo de concederles casi la independencia, si bien añadió una cláusula en que se decía que quedaban en vigor sus deberes feudales para con el imperio alemán. La Iglesia, pues, venció totalmente al poder imperial e

impuso su soberanía, como en los demás reinos también, aunque en estos de un modo más pacífico y sin guerra.

5. *El espíritu de la Edad Media*

a) La vida eclesiástica y la vida profana.—Una historia detallada de la Edad Media tendría que explicar cómo los individuos se sumieron en el espíritu de la religión cristiana y cómo se extendió el estudio de esta religión. Lo importante es que el pensamiento concibió la religión; fue a sumirse en su más íntima interioridad, allí donde es espíritu. Anteriormente, los concilios de la Iglesia habían preparado y aderezado la religión; habían establecido la doctrina del cristianismo. Ahora sobreviene la transformación de esta religión por los teólogos de Occidente, que concibieron la religión con el pensamiento. En la Edad Media la teología y la filosofía son una misma cosa —punto de vista este que, para la teología, es el exacto—. Si la teología no es la filosofía, no sabe lo que quiere. La doctrina existe en el catecismo; el desarrollo del catecismo es, empero, filosofía. Por otra parte, lo histórico no es religión. En la Edad Media, pues, existe esta unidad de la teología y la filosofía; es lo que se llama *escolástica*, tanto teología escolástica, como filosofía escolástica. Una ciencia de la teología como conocimiento de la verdad es el modo de la erudición por esta parte. Su carácter peculiar es ser una concepción espiritual de la doctrina de la Iglesia; pues esta era ya tan firme, que ni la filosofía de la Edad Media ni ninguna otra podían hacer ya nada en ella más que elevarla al pensamiento para satisfacer en ella también la forma del pensamiento. París e Inglaterra son los puntos centrales de la escolástica. Alemania quedó algo retrasada. Italia se distinguió por su ciencia médica en Salerno y por su ciencia jurídica en Bolonia.

Junto a esta modalidad del pensamiento aparece otra modalidad de hacer penetrar la religión en el corazón de los individuos. Los institutos monacales, los *frailes*, hacen un llamamiento al corazón del individuo, y este es así transformado por el principio espiritual. Aun cuando el corazón germánico es en sí mismo el corazón firme, nudoso, el corazón de roble, sin

embargo, este corazón es dividido por el cristianismo, de suerte que la dureza de su índole, en los hombres como en los pueblos, se viene al suelo, dividido en su inocente y hermoso amor y muerto en su vitalidad. Ya hemos hablado de los mandamientos de la santidad, que fueron establecidos por la Iglesia como la suprema perfección de la vida moral: el voto de celibato va dirigido contra el amor familiar, el de la obediencia contra la voluntad independiente, el de la pobreza contra la actividad productiva y la propiedad. Gregorio VII, al imponer el celibato al estado eclesiástico, hubo de separar este de la eticidad política y familiar. Esta ruptura de la voluntad natural en dos pedazos fue en gran parte el resultado de una variada lucha, muy interesante, en la cual se revela cómo los hombres pelean con sus pasiones, sus fines y su valentía en el mundo, pero sin satisfacerse, hasta que al fin encuentran la paz en la renuncia y sacrificio de todos sus intereses.

Esta negación de lo particular se verifica más verdaderamente aún de otra manera, transformando las leyes temporales en leyes eclesiásticas. Esto se muestra principalmente en la lucha contra el crimen. El poder espiritual es ahora el que directamente ataca al crimen con una legislación reformada; el poder espiritual se coloca frente a la venganza privada, la expedición, etc. El asesinato tiene ahora una determinación muy distinta que antes; ahora, en efecto, es crimen. Igualmente las leyes del matrimonio caen bien pronto bajo la *sentencia de la Iglesia*. En la casa de los merovingios habíanse sucedido crimen tras crimen, que, aunque castigados, habían sido considerados de un modo profano. El cantar de los Nibelungos tiene su teatro en un país cristiano, en la corte de Borgoña; pero aquí el cristianismo no penetra en la vida. Más tarde, con los carolingios, obtiene la Iglesia una posición mucho más fuerte; los obispos, los arzobispos y el Papa castigan los crímenes de los grandes, como, por ejemplo, en los tratos matrimoniales del emperador Lotario, a causa de sus queridas. El poder eclesiástico se mezcla en la relación entre el pueblo y el príncipe; aparece también como poder judicial en lo externo. Además ejerce su poderío en la confesión, en penitencias y penas eclesiásticas, cuya cima es la excomunión, lo más terrible que a un individuo le puede acontecer. La Iglesia, pues, llega a tener

soberanía en lo eclesiástico como en lo temporal; se hace dispensadora de los tesoros espirituales que ahora ya son visibles.

Sin embargo, en esta plenitud y perfección hay un defecto y necesidad que cae sobre la cristiandad y la empuja fuera de sí. Ya hemos hablado de la contradicción de los individuos en sí, de la contradicción entre la devoción, el más hermoso e íntimo recogimiento, y la *barbarie* de la inteligencia y de la voluntad. Es un espectáculo indignante el ver coexistir los contrarios de la profunda superstición y la devoción santa; y hace falta fijarse en el concepto de la cosa misma para justificar esta época. Pues solo de esta manera cabe reconciliarse con esta época de transición, con esta época que se hace extraña a sí misma. El espíritu es aquí manifiesto para sí mismo, de un modo meramente inmediato; y cuanto más honda es la verdad con que el espíritu se relaciona en sí, tanto más dura es la realidad de esta relación, ya que la verdad no existe por sí, ya que el «ser por sí» no es la verdad. Existe el conocimiento de la verdad universal, y, sin embargo, existe la representación más inculta y grosera acerca de lo profano y lo espiritual; crueles azotes de la pasión y al mismo tiempo santidad cristiana, que renuncia al mundo y se consagra a lo santo. Así es contradictoria y engañosa esta Edad Media; y nuestra época presente comete una necedad pregonando sus excelencias. La barbarie inocente, las costumbres salvajes, una imaginación infantil, no nos indignan, sino solo provocan nuestra conmiseración. Pero la pureza suprema del alma, manchada por el más horrible salvajismo; la verdad, convertida en instrumento de la mentira y del egoísmo; la irracionalidad, la grosería, la suciedad, justificadas y robustecidas por la religión, constituyen el espectáculo más indignante que jamás se vio. Solo la filosofía puede comprenderlo y, en este sentido, justificarlo. Este espectáculo en efecto, realiza una oposición necesaria, una oposición que necesariamente tiene que presentarse en la conciencia de lo santo, cuando esta conciencia se halla todavía en el estado de primeriza e inmediata. Y cuanto más profunda sea la verdad con que el espíritu en sí se relaciona, no concibiendo todavía su propia presencia en dicha profundidad, tanto más ajeno a sí mismo es el espíritu en esa su presencia. Pero solo pasando por ese enajenamiento llega el espíritu a su verdadera reconciliación.

El principio de la interioridad subjetiva y de la vivacidad de la conciencia implica que los hombres en la Edad Media quedan aislados en sus particularidades, y este aislamiento los reduce a la fuerza y poder individual. Así cada punto del mundo, en que estos hombres se sitúan, se convierte en un punto de energía. Cuando el individuo no está protegido por las leyes, sino solo por su propio esfuerzo, existe una vivacidad universal, una gran actividad y excitación. Como además los hombres han recibido de la Iglesia la certidumbre de la beatitud eterna, para obtener la cual basta con obedecer espiritualmente a la Iglesia, resulta que el afán de goce terrenal es tanto mayor cuanto menor es el menoscabo posible para la salvación espiritual; pues para todas las arbitrariedades, para todos los desafueros y para todos los vicios otorga la Iglesia dispensas, sí se le piden.

Del siglo XI al XIII surgió una aspiración que se manifestó de mil maneras diferentes. Las comunidades comenzaron a edificar enormes templos, catedrales construidas para contener a la comunidad entera. La *arquitectura* es siempre el primer arte que aparece; porque constituye el momento inorgánico, la edificación de la casa de Dios. Después es cuando intenta el arte representar a Dios mismo, lo objetivo de la comunidad. Las ciudades situadas en las costas italianas, españolas, flamencas, practicaban un *comercio marítimo* muy activo, el cual hubo de producir a su vez una gran actividad de la industria en esas ciudades. Las *ciencias* comenzaron en cierto modo a revivir; la escolástica ascendía en raudo vuelo; fundáronse escuelas de derecho en Bolonia y en otros lugares; y también se establecieron escuelas de medicina. Todas estas creaciones se fundaban en una conciencia principal: el nacimiento y la creciente importancia de las *ciudades* —tema que en estos últimos tiempos ha sido tratado con predilección. Este nacimiento de las ciudades obedeció a una necesidad importante. Las ciudades, en efecto, representan como la Iglesia una reacción contra las violencias del feudalismo, como poder en sí mismo jurídico. Ya hemos dicho anteriormente que los poderosos obligaban a los débiles a buscar protección acudiendo a ellos. Los puntos donde se verificaba efectivamente esta protección eran los burgos (fortalezas), las iglesias, los conventos, alrededor de los cuales se agruparon los protegidos, convirtiéndose en burgueses, o sea, protegidos por el señor del burgo o por

el convento. De esta manera se formó en muchos lugares una convivencia fija. De los viejos tiempos romanos habíanse conservado muchas ciudades y castillos en Italia, en la Francia meridional, y en Alemania, a orillas del Rin. Estos lugares tenían al principio derechos municipales, que luego perdieron al caer bajo la dominación de los señores. Las ciudades se convirtieron en siervas, como los labradores.

Pero de la relación de protección surgió poco a poco el principio de la libre propiedad; es decir, que de la falta de libertad surgió la *libertad*. Los dinastas o señores nobles no tenían propiamente tampoco una propiedad libre. Poseían todo poder sobre sus subordinados; pero eran también al mismo tiempo vasallos de otros personajes más altos y más poderosos, para con los cuales tenían deberes, bien que no los cumplieran sino a la fuerza. Los antiguos germanos no habían conocido otra propiedad que la propiedad libre. Pero este principio se había trastrocado y convertido en el de la total falta de libertad. Ahora es cuando empezamos a ver débiles indicios de que resucita el sentido de la libertad. Los individuos, que labraban terrenos colindantes, tuvieron ocasión de entrar en relación y constituyeron una especie de alianza, confederación o conjura. Resolvieron ser y hacer por sí mismos lo que antes había hecho para el señor. La primera empresa común consistió en construir una torre, con una campana en lo alto. Al llamamiento de la campana habían de acudir todos los confederados. La determinación de la asociación era, pues, la formación de una especie de milicia. Luego se dio un paso más, instituyendo una autoridad de escavinos o jurados o cónsules, estableciendo una caja común, determinando impuestos, derechos de entrada, etc. Construyéronse fosos y murallas como protección común y se le prohibió al particular tener fortificaciones privadas. En estas comunidades prosperaron los oficios, que se distinguen muy bien de la agricultura. Los artesanos hubieron necesariamente de adquirir muy pronto la preeminencia sobre los agricultores; pues estos eran por la fuerza empujados al trabajo, mientras que aquellos tenían una actividad propia, un interés grande en adquirir bienes por su diligencia. Los artesanos hubieron de obtener desde mucho antes permiso de sus señores para vender sus labores y ganar así algo; pero tenían que pagar al señor cierta suma por esta libertad de mercado. Además los señores recibían una

parte de las ganancias. Los artesanos que tenían casa propia habían de pagar por ella una contribución considerable. Sobre todo lo que entraba y salía imponían los señores grandes derechos. También recibían los señores dinero por asegurar la paz en los caminos. Más tarde, cuando estas comunidades se robustecieron, lograron rescatar de los señores todos los derechos, ya comprándoselos, ya arrancándoselos por la fuerza. Las ciudades consiguieron poco a poco la *jurisdicción* propia y se libertaron igualmente de todos los impuestos, derechos y diezmos. Más tiempo duró la institución que obligaba a las ciudades a alojar y sustentar al emperador y séquito imperial, durante la estancia de este en la ciudad; y otro tanto igualmente para con los pequeños dinastas. La industria se dividió más tarde en gremios, cada uno de los cuales tuvo sus particulares deberes y derechos. Las facciones que es formaban durante las elecciones de obispos o en otras ocasiones, ayudaron muchas veces a las ciudades a conquistar estas franquías. Durante las elecciones ocurría con frecuencia que los candidatos trataban de atraer a los burgueses a su partido, concediéndoles privilegios y liberación de cargas. Más tarde sobrevinieron no pocos enredos con los eclesiásticos, obispos y abades. En algunas ciudades estos mantenían su señorío; en otras, los ciudadanos fueron los amos y se hicieron libres. Así, por ejemplo. Colonia se libertó de su obispo. En cambio, Maguncia, no.

Poco a poco las ciudades fueron robusteciéndose más y se convirtieron en repúblicas libres; sobre todo en Italia, pero luego también en los Países Bajos, en Alemania y en Francia. Pronto estas ciudades entraron en muy peculiar relación con la nobleza. La nobleza se reunió con las corporaciones de las ciudades y algunas veces constituyó con estas un cuerpo, como, por ejemplo, en Berna. Pronto se arrogaron los nobles un poder especial en las corporaciones de las ciudades y llegaron a la soberanía; pero los ciudadanos se opusieron a los nobles y consiguieron a su vez el gobierno. Los burgueses ricos (*populus crassus*) excluyeron a los nobles. Estos se dividieron en facciones, principalmente las de los gibelinos y güelfos, partidarios aquellos del emperador y estos del Papa. También los burgueses se dividieron. La facción victoriosa excluía del gobierno a la vencida. La nobleza patricia, que se presentó en oposición a la nobleza de los dinastas, alejó al pueblo bajo de la dirección del Estado, imitando así la conducta de

la nobleza propiamente dicha. La historia de las ciudades presenta el cuadro de un constante cambio de constituciones, según que predominase esta o aquella parte de la comunidad, esta o aquella facción. Una junta de ciudadanos elegía al principio a los magistrados; pero como en estas elecciones siempre ejercía influencia preponderante la facción vencedora, no hubo otro medio de tener funcionarios imparciales que buscar extranjeros que desempeñasen los cargos de jueces o potestades. También ocurrió con frecuencia que las ciudades eligieron jefes a príncipes extranjeros, a quienes entregaban la *signoria*. Pero todas estas instituciones fueron de escasa duración. Los príncipes hicieron mal uso de su soberanía, poniéndola al servicio de sus planes ambiciosos y de sus pasiones; de suerte que en pocos años perdieron nuevamente su posición de predominio. La historia de las ciudades contiene muchas cosas muy interesantes, en la singularidad de los caracteres más terribles y más hermosos también; por otra parte, la composición de estas historias, escritas necesariamente en forma de crónicas, es desagradable y muchas veces entorpece el conocimiento claro del estado de las ciudades. Si, pues, consideramos la inquietud y fermentación en el interior de las ciudades y las continuas luchas de las facciones, habremos de admirar vivamente la industria, el comercio por tierra y por mar, la actividad que, a pesar de todo, florecía en estos centros. Este fenómeno viene producido por el mismo principio de la vida y de la actividad, que se alimenta precisamente de esa interior excitación.

Vemos, pues, en la vida medieval la lucha variada de potencias en acción y reacción mutuas. Por un lado la Iglesia, que extiende su poder sobre todos los reinos; por otro las ciudades, donde se inicia nuevamente un estado de derecho. Las ciudades reaccionan contra los príncipes, los dinastas; estos reaccionan contra las ciudades. El emperador se ve obligado a combatir por igual contra el Papa, los príncipes y las ciudades; pues su soberanía es esencialmente una soberanía ideal, fundada en bases interiores, espirituales. Así, pues, en el imperio de la nación alemana, en ese imperio al parecer tan magnífico, surge finalmente la más profunda contradicción, a saber: que el vínculo de la fidelidad, que es el que une a este tipo de Estado, queda entregado al capricho del sentimiento, que no conoce deberes

objetivos. Con lo cual esta fidelidad resulta lo más infiel que existe. Se ha hecho proverbial la honradez alemana de la Edad Media. Pero si la consideramos detenidamente en la historia, encontramos que puede muy bien calificarse de *fides púnica* o *fides græca*; pues fieles y honrados son los príncipes y vasallos del emperador para con sus egoísmos, sus provechos y sus pasiones, pero no para con el imperio y el emperador. En la fidelidad como tal justificase su albedrío subjetivo y el Estado no está organizado como un todo ético.

b) Las cruzadas.—Pero en medio de estas luchas, oposiciones y disensiones de la cristiandad, brilla, sin embargo, algo común. La potestad temporal y la potestad eclesiástica se reúnen en un fin común, que es el fin de propagar el cristianismo y combatir a los enemigos de la fe cristiana. El cristianismo debe dilatarse e imponerse merced al auxilio del brazo secular. El gran acontecimiento histórico en que este fin se persiguió, fueron las cruzadas. En las cruzadas aparece la cristiandad armada y atacando a sus enemigos. Los enemigos de la cristiandad son, por una parte, los no cristianos y, por otra parte, los herejes. La lucha principal fue dirigida contra los sarracenos en Tierra Santa. Pero también se emprendieron cruzadas contra los sarracenos de España, contra los paganos eslavos de Oriente y Noroeste y contra los herejes del Sur de Francia.

Ya hemos visto que la Iglesia había llegado a su perfección con la representación sensible de lo espiritual. En esta perfección de la Iglesia podrá haber para nosotros defecto; pero ¿qué podía faltarle a ella? ¿qué le obliga a ella —estando en esa plena satisfacción y goce—, qué le obligaba, digo, a querer otra cosa dentro de sí, sin salir de sí? Las imágenes milagrosas, los lugares milagrosos, los tiempos milagrosos no tienen el carácter supremo absoluto; son de índole limitada; son puntos particulares y fenómenos momentáneos. La hostia, que es lo más alto, está en innumerables iglesias; es un Cristo multiplicado que, sin embargo, es absolutamente uno. Es cierto que Cristo está en la hostia transustanciado, en presencia única; pero esta unidad de presencia es tan solo unidad universal; no es una, sino una entre muchas. Mas lo que exigía la Iglesia era el «más acá» absolutamente uno; la Iglesia quería poseer de Cristo todo lo que de

Cristo existiera aún en el «más acá», es decir, la presencia particularizada en el espacio. La presencia de Cristo transcurrió en el tiempo. Pero como presencia en el espacio, como presencia concreta en el espacio, en este lugar, en esta aldea, etc., etc., dicha presencia constituye un «más acá» que permanece y se conserva. Lo que la Iglesia reclama en el espacio es la última cúspide; es un «esto». Multitud de peregrinos habían gozado de esta presencia; muchedumbres infinitas iban en peregrinación ya desde hacía mucho tiempo al Santo Sepulcro, para estar en presencia de estos sagrados lugares. Mas estas peregrinaciones eran siempre empresas aisladas; el acceso a los Santos Lugares se hallaba en manos de los infieles. Pero es indigno de la cristiandad que los Santos Lugares y el Sepulcro de Cristo no estén en poder de la Iglesia; toda la tierra santa debía de hallarse en poder de los cristianos. En este sentir coincidía la cristiandad toda. Por eso emprendió las cruzadas; en las cuales proponíase no este ni aquel fin, sino un único fin: la conquista de la tierra santa. Todas las imágenes religiosas, todas las reliquias desaparecieron ante los ojos de los cristianos, que se fijaron únicamente en esa reliquia suprema.

Dada la orientación de la cristiandad en el sentido de lo exterior —puesto que todo cristiano piadoso ponía su felicidad en la posesión de muchas reliquias—, faltábale hasta entonces lo más alto en este género. No podía efectivamente haber reliquia alguna de Cristo, como las había de los santos; pues Cristo había resucitado. Es cierto que existían reliquias de su cruz. Pero la reliquia principal era la tierra que le había visto nacer, que había sido testigo de su magnificencia, que había sido pisada por su divina planta. La reliquia principal era el sepulcro de Cristo, que venía siendo la meta hacia la cual caminaban miles de peregrinos.

Cristo dijo a sus discípulos: «Cuando dos o tres se reúnan en mi nombre, estaré entre ellos» (S. Mateo, 18, 20). Y esta es la presencia real de Cristo en la comunidad. La Iglesia de entonces buscaba la presencia de Cristo en lo externo; y finalmente la buscó en la Tierra Santa. Este supremo bien debía, pues, ser conquistado por la cristiandad.

Las quejas de los peregrinos acerca de las vejaciones de que los sarracenos les hacían objeto, fueron la ocasión exterior que produjo esa gran unión de la cristiandad contra los sarracenos. El Occidente marchó

contra el Oriente. Dos veces se ha presentado este mismo fenómeno en la historia griega. La primera vez fue cuando los griegos unidos marcharon sobre Troya. La segunda vez fue cuando Alejandro conquistó el imperio persa. Y del mismo modo que en la expedición de los griegos contra Troya, también ahora fueron dinastas independientes y caballeros los que acometieron al Oriente, sin ir dirigidos por un plan común. Los cristianos no fueron hacia Oriente unidos bajo el mando de una individualidad real, como los griegos bajo Agamemnon o Alejandro, sino que se precipitaron a conquistar el «esto», la cúspide real de la individualidad. Este fin fue el que empujó al Occidente contra el Oriente. Este es el fin que se propusieron las cruzadas.

Las Cruzadas fueron emprendidas de manera muy poco meditada. Nunca fueron ejércitos tan mal organizados. Comenzaron su obra en seguida, en el mismo Occidente, matando y saqueando a muchos miles de judíos. Después de este comienzo terrible, echó a andar el pueblo cristiano. Abría la marcha el fraile Pedro el Ermitaño, de Amiens, al frente de una enorme multitud de plebe. La expedición caminó por Hungría, en el mayor desorden, robando y saqueando. Pero la masa de cruzados fue fundiéndose y muy pocos llegaron a Constantinopla. No había que hablar siquiera de motivaciones razonables; la masa creía que Dios la guiaría y protegería inmediatamente. El entusiasmo había hecho enloquecer a los pueblos; como se demuestra por el hecho de que posteriormente enjambres de niños se escaparon de las casas paternas y marcharon a Marsella, embarcándose para Tierra Santa. Pocos llegaron, y los demás fueron vendidos como esclavos, por los mercaderes, a los sarracenos.

Finalmente, después de grandes trabajos y dolorosas pérdidas, los ejércitos ordenados consiguieron su propósito y tomaron posesión de todos los famosos lugares santos: Belén, Getsemaní, Gólgota, el Sepulcro del Señor. En todo este suceso, en todas la acciones de los cristianos, manifestábase siempre el enorme contraste, que consistía en pasar el ejército cristiano de las mayores atrocidades y violencias a la más alta contrición y humildad. Cubiertos aún de la sangre de los habitantes de Jerusalén, postráronse los cristianos ante el sepulcro del Salvador, elevando al cielo las más inflamadas oraciones.

Así llegó la cristiandad a estar en posesión del bien supremo. Realizó honradamente la obra de conquistar para ella ese presente. Por otra parte, fundó también otros reinos y principados a su manera. La misma imprudencia y torpeza que presidió a las victoriosas expediciones de los cruzados —que murieron a millares—, fue también la norma en la fundación y organización de aquellos reinos. Se fundó un reino de Jerusalén, en el cual se introdujo el sistema feudal, constitución que era la peor que podía establecerse frente a los sarracenos. Otra cruzada conquistó en 1204 a Constantinopla, fundando en ella un reino cristiano. La cristiandad había satisfecho, pues, su necesidad religiosa. Ya podía libremente pisar sobre las pisadas del Señor. Grandes cargas de tierra fueron traídas a Europa de Tierra Santa. De Cristo mismo no podían obtenerse reliquias; las reliquias supremas fueron el Santo Sudario, la Santa Cruz y, por último, el Santo Sepulcro.

Pero en el sepulcro es donde está situado propiamente el punto en que se verifica la inversión. En el sepulcro es donde toda la vanidad de lo sensible fenece. En el sujeto negativo del «esto» arruínase la vanidad de lo sensible. Ante esta tumba vacía hubo de descomponerse y deshacerse la opinión de la cristiandad, que creía poder encontrar su último y máximo bien en una existencia sensible. Los cristianos conquistaron Jerusalén, pero volvieron, trayendo en su espíritu lo contrario justamente de lo que habían buscado. Ante el Santo Sepulcro desaparece toda vanidad de la opinión. Ante el Santo Sepulcro la grave y seria verdad se abre paso. La inversión tiene lugar ante la negatividad del «esto», de lo sensible; aquí se confirman las palabras: «Ni permitirás que tu santo vea corrupción» (Salmos, 16, 10; Ac. Apost. II, 27, 31). En la tumba no había de encontrar la cristiandad lo último de su verdad. Al borde de este sepulcro oyó la cristiandad la misma respuesta que los discípulos oyeron cuando fueron a buscar el cuerpo del Señor: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí; mas ha resucitado.» (Lucas XXIV, 5, 6.) No en lo sensible, no en la tumba, no entre los muertos habéis de buscar el principio de vuestra religión, sino en el espíritu vivo, en vosotros mismos. Con la resurrección de Cristo bajó el espíritu sobre la comunidad; el espíritu es algo viviente, no algo sensible. La idea enorme de la unión de lo finito con lo infinito se convirtió —según

hemos visto— en lo inespiritual, en cuanto que lo infinito fue buscado como un «esto», como situado en una cosa exterior, completamente aislada. La cristiandad encontró la tumba vacía: no encontró la unión de lo profano con lo eterno. Por eso perdió Tierra Santa. La cristiandad quedó desilusionada prácticamente. El resultado que obtuvo fue de índole negativa; consistió en comprender que la única existencia natural que corresponde al «esto» por ella buscado era la conciencia subjetiva y no una cosa exterior. Comprendió que el «esto» considerado como la unión de lo profano, con lo eterno, no es sino el ser espiritual de la persona. Así el mundo adquiere la conciencia de que el hombre tiene que buscar en sí mismo el «esto», que es de naturaleza divina. Así es como la subjetividad recibe una justificación absoluta y tiene en sí misma la determinación de la referencia a lo divino. La verdad de la religión no puede ser conseguida de un modo sensible; es algo espiritual y solo en espíritu puede ser comprendida. Este conocimiento es el resultado más alto, el resultado absoluto de las cruzadas. Por eso los cristianos hubieron de perder nuevamente el Santo Sepulcro. Reconocieron que habían de concebir el cristianismo de un modo espiritual. Desapareció entonces la tendencia fantástica a alcanzar lo espiritual por medio de una localidad sensible. Este fue el fruto bendito de las cruzadas. No puede hablarse aquí ni de provecho ni de pérdida, ni tampoco de influencia, sino de los frutos que trajo este movimiento. Y estos frutos consisten en que para el espíritu la inmediatez existe solo en la negación de la sensibilidad; en que el espíritu cristiano ha tenido que colocar el «esto» sensible fuera de sí mismo, justamente porque el «esto» sensible es algo exterior al espíritu. Desde ahora comienza la época de la confianza en sí mismo, de la actividad del hombre por sí mismo. Junto al Santo Sepulcro, el Occidente se des pidió para siempre del Oriente y concibió su principio de la libertad subjetiva infinita. Nunca ya la cristiandad volvió a actuar como un todo.

Cruzadas de otra especie, más bien guerras de conquista, pero caracterizadas por el momento religioso, fueron las luchas que en España se sostuvieron contra los sarracenos. Los cristianos habían sido reducidos por los árabes a un rincón de la península. Pero llegaron a ser fuertes por las luchas y las divisiones de los sarracenos en España y en África. Los

españoles, en unión de caballeros francos, emprendieron frecuentes expediciones contra los sarracenos. Y estos encuentros de los cristianos con los caballeros orientales contribuyeron a que aquellos acogieran la libertad y perfecta independencia del alma oriental. También hubo cruzadas contra los prusianos y lituanos. Varias cruzadas se llevaron asimismo a cabo contra los habitantes del sur de Francia; estas, empero, llenan de horror el ánimo. En el sur de Francia se había producido una hermosa cultura. Los trovadores habían hecho florecer una libertad de costumbres, semejante a la que hubo bajo los emperadores Hohenstaufen; pero con la diferencia de que aquella llevaba en sí algo de afectación, siendo esta en cambio más íntima. Pero lo mismo que en la Italia del norte, también en el sur de Francia habían encontrado acceso exaltadas representaciones de la pureza; y los papas mandaron predicar la cruzada contra este país. Santo Domingo marchó allá con numerosas tropas, que despojaron de sus bienes y mataron del modo más terrible a culpables e inocentes y asolaron por completo el magnífico país y su cultura floreciente. He aquí otra consecuencia de las cruzadas; lo guerrero se une con lo religioso; se mata para servir a la iglesia y, en especial, para el fin de propagar el cristianismo. La religión se convierte en una actividad militar; el cristianismo se ensangrienta; las cruzadas preparan la Inquisición y las hogueras.

Con las Cruzadas, la autoridad de la Iglesia llegó a ser completa; la Iglesia había producido el desorden de la religión y del espíritu divino y había convertido el principio de la libertad cristiana en una injusta e inmoral servidumbre de los espíritus; por tanto, no había reprimido ni hecho desaparecer la arbitrariedad y la violencia injustas, sino que las había puesto en las manos de los jefes eclesiásticos. En las Cruzadas, el Papa estaba a la cabeza del poder temporal; el emperador, como los otros príncipes, era solo una figura secundaria, que debía dejar hablar y hacer al Papa, jefe visible de la empresa. Ya hemos visto cómo los Hohenstaufen, con su espíritu caballeresco, noble y culto, hicieron frente a este poder, al que el espíritu ya no oponía resistencia, y cómo sucumbieron por fin a la Iglesia, que suficientemente elástica, esquivó toda resistencia y no quiso saber nada de una conciliación. La decadencia de la Iglesia no había de ser obra de un poder claro y patente. Era desde dentro, desde el espíritu, y desde abajo,

desde donde le amenazaba la ruina. El hecho de que no se alcanzase el alto fin de la satisfacción, por medio del goce del presente sensible, tenía que debilitar desde luego el prestigio papal. Los papas tampoco lograron su fin, de poseer duraderamente la Tierra Santa. El celo por las cosas sagradas había decaído en los príncipes. Con infinito dolor, los papas les dirigían apremiantes invitaciones; pero tantas veces como lo hicieron, su corazón quedó traspasado por la derrota de los cristianos; sus quejas fueron vanas; y no pudieron nada. El espíritu, decepcionado en su anhelo de poseer el sumo presente sensible, se retiró en sí mismo. Produjose una primera y profunda ruptura. Desde ahora vemos al espíritu moverse en forma que, remontando por encima de la existencia, cruel e irracional, ya se vuelve sobre sí y trata de buscar en sí mismo la satisfacción, ya se dirige a la realidad de los fines universales y justificados, que son precisamente los fines de la libertad. Hay que indicar ahora las aspiraciones que surgieron de aquí; ellas fueron las que prepararon al espíritu para comprender el fin de su libertad en la mayor pureza y justificación.

Entre estas aspiraciones y preparativos hay que contar, en primer término, la fundación de órdenes monásticas y órdenes militares, que debían ser una realización de lo que la Iglesia había expresado determinadamente: renunciar formalmente a la propiedad, a la riqueza, al placer, a la voluntad libre, renuncia considerada por la Iglesia como lo supremo. Los monasterios y los demás institutos, en los cuales se hacían estos votos y renuncias, estaban hundidos por completo en la corrupción del mundo temporal. Mas ahora el espíritu trata de realizar, dentro del principio de la negación y puramente en sí mismo, lo que la Iglesia había ordenado. La ocasión para ello fueron las muchas herejías que surgieron, llenas de exaltación y fanatismo, en el sur de Francia y en Italia, y la incredulidad creciente; la cual, sin embargo, no le pareció a la Iglesia, y con razón, tan peligrosa como aquellas herejías. Contra estas manifestaciones se levantan nuevas *órdenes monásticas*, principalmente los franciscanos, frailes mendicantes, cuyo fundador, San Francisco de Asís, animado por la más grandiosa exaltación y por el éxtasis, pasó la vida en continua lucha en pro de la suprema pureza. La misma dirección dio a su orden. La más extremada piedad, la renuncia a todos los placeres, en oposición a la

creciente mundanalidad de la Iglesia, las continuas penitencias, la máxima pobreza (los franciscanos vivían de las limosnas cotidianas) fueron lo propio de esta orden. Junto a ella se levantó, casi al mismo tiempo, la orden dominicana, fundada por Santo Domingo; su misión era especialmente la predicación. Los monjes mendicantes se propagaron de un modo increíble por toda la cristiandad; eran, por una parte, el ejército apostólico y permanente del Papa, mientras por otra, se oponían fuertemente a su entrega a lo temporal. Los franciscanos fueron un sólido apoyo de Luis de Baviera contra las pretensiones papales. Asimismo salió de ellos la determinación de que el concilio general de la Iglesia está por encima del Papa. Pero poco más tarde también ellos se hundieron en la torpeza y la ignorancia. Análoga dirección de las aspiraciones hacia la pureza del espíritu tenían las órdenes militares. Ya se ha señalado el peculiar espíritu caballeresco que se había desarrollado en España en la lucha contra los sarracenos; este espíritu se difundió, con las Cruzadas, sobre Europa entera. El salvajismo, el afán de rapiña, satisfecho y afirmado por la propiedad, limitado por la reciprocidad, transfiguróse mediante la religión y se encendió en el espectáculo de la infinita nobleza de la valentía oriental. Pues también el cristianismo tiene en sí el momento de la infinita abstracción y libertad, y por eso el espíritu caballeresco oriental encontró en los corazones occidentales una resonancia que desarrolló en ellos una virtud más noble. El espíritu caballeresco se manifestó con singular belleza en España; los caballeros germanos son más rudos y a la vez más frívolos. La caballería en España era tan pura, que pudo soportar incluso su escarnio en Don Quijote; y aun en este aparece noble y bella. La flor de toda caballerosidad es el *Cid* español, de quien poseemos los más hermosos romances, llenos de vivo e intenso colorido. En esta época vemos reales manifestaciones del mundo superior; habiendo desaparecido la ilusión de que se puede encontrar lo verdadero en lo externo, brota la propia energía desplegándose bellamente.

Se fundaron, pues, órdenes militares semejantes a las órdenes monásticas. A sus miembros les fue impuesto el mismo sacrificio que a los monjes, el abandono de todo lo temporal; pero a la vez los caballeros tomaron sobre sí la protección de los peregrinos; según esto, su deber era, ante todo, el valor caballeresco. Por último, estaban obligados a cuidar de

los pobres y los enfermos. Las órdenes de caballería se dividieron en estas tres: la orden de los caballeros de San Juan, la orden de los templarios y la orden teutónica. Estas asociaciones se distinguían por esencia del principio egoísta del feudalismo. Con un valor casi suicida, los caballeros se sacrificaban por el procomún. Estas órdenes salen, pues, del círculo de lo existente, y forman una red de fraternidad sobre Europa entera. Pero también estos caballeros descendieron a los intereses ordinarios de la vida y sus órdenes se convirtieron posteriormente en un asilo de la nobleza en general. A la orden de los templarios se la llegó a acusar de haberse formado una religión propia, e incitada por el espíritu oriental, de haber negado a Cristo.

c) El progreso de la conciencia.—El «esto» era lo que el espíritu había demandado y había querido tener por suyo: el «esto» como algo exterior. El espíritu no ha podido encontrar el más allá como tal «esto»; el mundo se ha convertido, pues, para el espíritu en lo que para él tiene interés. Esta naturaleza que el espíritu encuentra frente a sí es sin duda el espíritu mismo, pero como algo distinto de él; y por eso la vuelta en sí resulta para el espíritu un trabajo que ahora lo justifica. Después de haber reconocido que el «esto» sensible no se encuentra en la Iglesia, sino fuera de ella, el hombre se vuelve hacia el mundo, mantiene una relación práctica con el mundo, está en el mundo seguro de sí mismo; y hace por tanto libre al mundo, como él mismo es libre. Esto es lo que surge ahora en el mundo; los hombres han llegado a sentir la alegría de la vida terrena y el interés por ella y con esto empieza una situación del espíritu enteramente nueva, un segundo periodo, la tranquila relación del espíritu con el mundo y con la naturaleza como el «esto». Vemos, pues, cómo la cristiandad vuelve paulatinamente de los falsos caminos por donde buscaba su satisfacción y toma desde ahora una dirección hacia fines universales superiores, que están justificados en sí y que son fines del más acá, de lo presente. La experiencia de que la satisfacción no se encuentra en el sepulcro ha empujado al espíritu de nuevo hacia sí; lo ha incitado a volver su mirada hacia lo que le toca más de cerca, hacia su actividad.

La primera forma que toma esto consiste en que se animan la industria y el comercio de toda índole, especialmente en las costas meridionales de Europa, en las ciudades italianas y en Cataluña, en Alemania, a orillas del Rin y del Danubio, donde se fundan nuevas ciudades; como también hacia el Este surgen ciudades en lucha con los eslavos. Aparecen la liga hanseática y otras uniones para fines análogos. El trabajo en el elemento sensible encuentra aquí su lugar, ya que está excluido por la Iglesia. Esto trae una dilatación de la existencia exterior; la actividad práctica robustece la confianza del entendimiento en sí mismo. Se realizan muchos *inventos*, de los cuales resulta superfluo preguntar si han sido hechos en Occidente o no; pues lo característico es que solo ahora se hace general el empleo de esos inventos.

Hay que mencionar principalmente dos inventos, el de la *pólvora* y más tarde el de la *imprenta*. De aquella se sabe, a lo sumo, que la descubrió el monje Bertoldo Schwarz[134]. Pero lo importante es que su descubrimiento transformó el carácter del arte militar. Fue un medio decisivo para emancipar al hombre de la fuerza física particular e igualar las clases. La humanidad necesitaba de la pólvora; y la pólvora al punto surgió. Las fortificaciones de los castillos, los medios de protección particular, el arnés y la coraza, eran armas defensivas, individuales, costosas y quedaron privadas de valor; el poder de la diferencia entre el señor y el siervo desapareció con esto. Es un reproche habitual que se hace a las armas de fuego, el de que con su ayuda el más bravo puede ser muerto por el más cobarde. Se puede lamentar, sin duda, la decadencia o la disminución de valor que experimenta la valentía personal (el más bravo y más noble puede ser muerto por un ruin desde lejos, desde un escondrijo); pero en verdad esto ha exaltado el valor superior, más espiritual, más racional, más circunspecto; el mando se convierte ahora en lo capital. Ya entre los antiguos el individuo ponía su seguridad en la cohesión del conjunto; a la pólvora toca el mérito de desterrar totalmente el odio individual contra el enemigo aislado. El guerrero va tranquilo hacia la muerte, sacrificándose por lo universal; y este es precisamente el valor de las naciones cultas, que no ponen su fuerza en el brazo solo, sino esencialmente en el entendimiento, la dirección, el carácter del jefe y, como entre los antiguos,

en la cohesión y la conciencia del conjunto. Las guerras son ahora también menos sangrientas, porque todos pueden reconocer el peligro ya desde lejos.

La imprenta ha dado satisfacción a la necesidad de estar en mutua relación de un modo ideal, y ha nacido de esta necesidad.

Inmediatamente enlazados con estos se hallan los *descubrimientos geográficos*, la epopeya naval de los portugueses, que doblaron el promontorio de Buena Esperanza, y el descubrimiento de América, mediante el cual la caballería española encontró un nuevo modo de acción. En esta salida hacia el exterior, en un elemento que parece ser en primer término lo contrario de la valentía, se ensanchó su valentía.

Íntimamente unido a todo esto se halla el nacimiento de la libertad en las *ciudades*. Ya hemos expuesto anteriormente en detalle cómo se formaron estas. Cuando la conciencia subjetiva se actualiza en la naturaleza exterior, el hombre se ve obligado a conservarse en ella de un modo general; necesita someterse a la naturaleza general de este objeto, venciendo sus meros apetitos, la rudeza y la torpeza; es decir, se hace culto. Y cuando actúa de un modo universal, el hombre se sabe a la vez justificado en este trabajo. Fórmanse asociaciones, primero con este fin exterior; mas luego, con el fin de la libertad civil. Así nace un nuevo elemento en la cristiandad europea, elemento que es distinto de la Iglesia, e incluso excluido de ella, y asimismo opuesto al feudalismo, a la relación de señorío y servidumbre. Este principio tiene por contenido una libertad racional aunque de extensión limitada, como libertad de la propiedad, del trabajo, etc.; pero por el contenido es libertad racional. En el otro sistema queda indeterminado si el contenido es racional o no; está reconocida ciertamente la propiedad privada, pero hay también propiedad que no debería ser propiedad privada, por ejemplo, el derecho de pernada, los ministerios, etc. Los dos sistemas entran ahora en colisión; surge esta en las bellas repúblicas italianas, que hoy ya no son nombradas pero cada una de las cuales tiene su bella historia peculiar. Se forman en Italia repúblicas que florecen y son independientes, mientras por otra parte se despedazan en desventuradas luchas.

Así nacen las *clases*, la clase de los campesinos, la de los burgueses, la de los señores temporales y espirituales. Estas son las cuatro clases

esenciales; en la India aparecen en forma de castas. Su diferencia se funda en la relación con las circunstancias de la vida. También aquí se han convertido parcialmente en diferencias naturales. Pero más esencial es que hayan sido determinadas y fijadas jurídicamente. Jurídico es solo lo que emana de la voluntad, no simplemente una ley natural, reconocida universalmente a la vez por la parte contraria. Es de observar que se trata de clases de la sociedad civil, pero que se han convertido a la vez en diferencias y determinaciones del poder político; ambas cosas están enlazadas. Hoy día se ha olvidado que las clases tienen este carácter doble, y suelen considerarse meramente en su significación política; no radican, pues, en la determinación que se funda en el diferente modo de vivir. Los señores, la alta nobleza, eran los poseedores del poder político; pero también los miembros de las ciudades tenían propio valor político. La clase campesina estaba más o menos excluida; en Suiza, por ejemplo, llegó a formar Estados enteros.

Estas clases se han convertido en algo jurídicamente fijo, y no solo establecido políticamente en una constitución; de suerte que tenían la forma de una propiedad privada, lo cual es contrario a la naturaleza del Estado. El Estado, en su conjunto, decayó con esto más o menos; pero por otro lado las determinaciones políticas se hicieron por lo mismo infinitamente fijas. Aquí se revela la diferencia entre los países occidentales y los orientales y mahometanos, que no tienen una fijeza semejante en las diferencias políticas. La unidad en Oriente es sólida, abstracta, fanática; la unidad en Europa, por el contrario, es una fijación permanente, duradera, inteligente, de las circunstancias. Con esto se enlaza la herencia regular del trono, y más tarde la indivisibilidad del país; ambas cosas han nacido de esta modalidad fija jurídico-privada. Destacando este punto y oponiéndolo a lo oriental, se puede desarrollar la diferencia entre la legalidad europea y el desorden oriental.

Otra dirección es la que tiene por objeto la *ciencia*. El desarrollo del pensamiento, de lo universal abstracto, tiene aquí su comienzo. Ya aquellas hermandades para un fin común, al que los miembros están sometidos, indican que empieza a prevalecer algo universal, que llegó paulatinamente al sentimiento de su fuerza. El pensamiento se orientó primeramente, como

hemos visto, hacia la teología, que se había convertido en filosofía bajo el nombre de teología escolástica. La filosofía y la teología tienen lo divino por objeto común, y cuando la teología de la Iglesia fue un dogma fijo surgió el movimiento dirigido a justificar este contenido ante el pensamiento. El célebre escolástico San Anselmo dice: «Cuando se ha llegado a la fe, constituye una negligencia el no convencerse también, por el pensamiento, del contenido de la fe.» Mas el pensamiento no era de este modo libre, porque el contenido le era dado; y la dirección de la filosofía era demostrar este contenido. Pero el pensamiento condujo a una multitud de determinaciones que no se habían desarrollado inmediatamente en el dogma, y en cuanto que la Iglesia no había establecido nada sobre ellas, estaba permitido discutirlas. La filosofía era, sin duda, una *ancilla fidei*, pues estaba sometida al contenido fijo de la fe; pero, inevitablemente, había de surgir la oposición entre el pensamiento y la fe. Europa, que había ofrecido el espectáculo de las luchas caballerescas, desafíos y torneos, fue entonces el escenario del torneo de los pensamientos. Es increíble hasta qué punto se desarrollaron las formas abstractas del pensamiento, y cuán grande era la destreza de los individuos para moverse entre ellas. Cuando la razón supone doctrinas dadas, el contenido de la filosofía, necesariamente, no es la razón, no es un pensamiento libre, sino tan solo un pensamiento formal. Así se investigaba, especulativamente, por ejemplo, por qué Dios no ha venido al mundo en forma de mujer, o de asno o de calabaza, y cómo habría predicado en este último caso; cómo fue posible la inmaculada concepción de la madre de Dios; si los ángeles tienen órganos genitales; cómo se habrían reproducido Adán y Eva si no hubiesen cometido el pecado original. El primero que expuso en penetrante síntesis las contradicciones no resueltas de la doctrina de la Iglesia fue Abelardo, el célebre escolástico de París. Este torneo de pensamientos como espectáculo y juego (pues no se disputaba sobre las doctrinas dogmáticas mismas, sino tan solo sobre las formas) fue cultivado y desarrollado principalmente en Francia.

Paulatinamente fue, pues, formándose la oposición del pensamiento y de la Iglesia. Llegan de Grecia sabios y empieza a florecer el estudio de la literatura griega. El mundo encuentra gusto en estas cosas puramente espirituales; la auténtica filosofía aristotélica expulsa a la escolástica. Sobre

todo lo cual, así como sobre la significación del arte para el despertar del espíritu moderno, se dirá posteriormente lo necesario.

6. *El origen de la monarquía*

El cambio de dirección en la conciencia conduce necesariamente a nuevas formas del conjunto ético. Debemos, pues, examinar ahora los movimientos prácticos en el Estado. El progreso tiene un aspecto negativo, que consiste en la explosión de la arbitrariedad subjetiva y la individualización del poder; el afirmativo es el nacimiento de un poder supremo y común, de un poder público como tal, cuyos súbditos tienen los mismos derechos, y en que la voluntad particular está sometida al fin sustancial. Tal es el progreso que de la dominación feudal va a la *monarquía*. El principio de la dominación feudal es el poder externo de ciertos individuos; solo hay deberes de la personalidad. La soberanía de los príncipes y dinastas carece de principio jurídico en sí misma; son vasallos de otros príncipes más altos, señores feudales, para con los cuales tienen deberes, pero que no cumplen sino cuando aquellos saben obligarlos a ello por la violencia, por su carácter o a cambio de mercedes; lo mismo que los derechos del señor feudal solo son resultado de la violencia, y su cumplimiento y prestación solo puede ser asegurado por una violencia continua. La voluntad del señor es pura arbitrariedad personal. El principio monárquico es justamente lo contrario; es también un poder supremo, pero sobre individuos cuyo albedrío no tiene fuerza propia; es un poder que ya no consiste en la lucha de dos voluntades. El poder supremo de la monarquía es esencialmente un poder político y tiene en sí el fin jurídico sustancial. La dominación feudal es una poliarquía; no hay más que señores y siervos. En la monarquía, por el contrario, hay un señor y ningún siervo; la monarquía ha roto la servidumbre y en ella prevalecen el derecho y la ley; de ella brota la libertad real. Los dinastas son funcionarios públicos y constituyen un organismo político, que tiene en sí un nexo. En la monarquía queda, pues, reprimida la arbitrariedad de los individuos y establecida una organización total de soberanía. Es dudoso si en la represión de esta

atomización y en la resistencia de la misma influyó la intención jurídica o solo la arbitrariedad. La resistencia contra el poder del rey se llama libertad y es alabada como justa y noble, mientras solo se piensa en la representación de la arbitrariedad. Pero mediante el poder total arbitrario de uno solo fórmase un organismo total; en comparación con el estado en que cada punto individual constituía un lugar de arbitrariedad violenta, hay ahora muchos menos puntos que sufran violencia arbitraria. La gran extensión territorial hace necesarias disposiciones generales para asegurar la coherencia del conjunto; y los que mandan dentro de estos distritos son a la vez y esencialmente súbditos. Los vasallos se convierten, pues, en funcionarios públicos, encargados de cumplir las leyes del Estado. Pero como la monarquía nace del feudalismo, sigue teniendo al principio el carácter de este. Los individuos pierden su derecho individual y pasan a constituir clases y corporaciones; los vasallos se convierten en clases y resultan todavía más poderosos, por esta su unión en clases; frente a ellas forman las ciudades otros poderes de comunidad. De este modo el poder del soberano ya no puede ser meramente arbitrario. Necesita del asentimiento de las clases y las corporaciones; y si el príncipe quiere tener este ha de ser necesariamente justo y equitativo.

Vemos ahora cómo empiezan a formarse Estados. El feudalismo no conocía Estados. El tránsito a la monarquía se verifica de tres maneras. Primera: el señor feudal se hace dueño de sus vasallos independientes, reprimiendo su poder particular, de suerte que los individuos ya no siguen siendo autónomos; y el señor se convierte en único soberano. Segunda: los príncipes se hacen totalmente libres de la relación feudal y señores territoriales de sus propios Estados. Y tercera y última: el señor feudal supremo une de un modo más pacífico las soberanías particulares con la suya propia y particular, y se convierte así en señor del todo.

Las transiciones históricas no son ciertamente tan puras como se han presentado aquí; con frecuencia se dan varias a la vez, pero siempre prepondera una u otra. Lo importante es que esta formación del Estado exige como base y supuesto una nación particular, puesto que se necesita ser una nación particular para constituir un Estado peculiar y diferenciado. Existen naciones particulares, que son por naturaleza una unidad y tienen la

tendencia absoluta a formar un Estado. No todas han logrado llegar a esta unidad de Estado; debemos considerarlas ahora separadamente en este respecto.

Por lo que concierne, en primer término, al Imperio romano, al cual pertenecen Alemania e Italia, la unión de ambos países nace precisamente de la representación del Imperio. La soberanía temporal debía constituir un todo, unida con la espiritual; pero esta forma degenera cada vez más en una lucha y no puede tener lugar realmente. En Alemania e Italia, el tránsito del feudalismo a la monarquía se verificó rompiéndose por completo la relación feudal; los vasallos se tornan monarcas independientes.

En *Alemania* había habido siempre una gran diversidad de pueblos; suavos, bávaros, francos, turingios, sajones, borgoñones y los eslavos germanizados. En Mecklenburgo, Brandenburgo, a lo largo del Elba, se habían establecido wendas, y también en una parte de Sajonia. En Austria se asentaron eslavos, checos, etc. Así, pues, no podía producirse una confederación como en Francia. Una situación análoga existía en Italia. Los lombardos se habían establecido en ella, mientras los griegos conservaban aún el Exarcado y la Baja Italia. En la Baja Italia formaron más tarde los normandos un reino propio y los sarracenos poseyeron por algún tiempo Sicilia. Después de la caída de los Hohenstaufen, la disolución llegó a la violencia más completa; una barbarie general se apoderó de Alemania, que se descompuso en muchos centros de soberanía. Era máxima de los príncipes electores elegir por emperadores a hombres débiles; y aun los electores vendieron a veces la dignidad imperial a extranjeros. La unidad del Estado desapareció de hecho. Formáronse una multitud de puntos, cada uno de los cuales era un Estado ladrón: el derecho feudal se había desatado en verdadero bandolerismo y los príncipes poderosos se constituyeron príncipes reinantes. Después del interregno, fue elegido emperador el conde de Habsburgo, y la dinastía habsburguesa ocupó el trono imperial casi constantemente. Estos emperadores estaban reducidos a procurarse un poder doméstico, pues los príncipes no querían concederles ninguno político. Pero aquella completa anarquía fue rota al fin mediante asociaciones para fines universales. Asociaciones menores eran ya las mismas ciudades; pero ahora se formaron *ligas de ciudades*, en interés

común contra el bandolerismo; tales fueron la liga hanseática en el Norte, la liga renana de las ciudades ribereñas del Rin, la liga de las ciudades suabias. Todas las ligas estaban dirigidas contra los dinastas; e incluso hubo príncipes que apoyaron a las ciudades, para ir en contra del estado de guerra e instaurar la *paz general del país*. La situación que había imperado durante la dominación feudal se da a conocer por aquella infame asociación de la justicia criminal, o más bien justicia privada, que celebraba sesiones secretas y actuaba bajo el nombre de la Vehma, particularmente en el noroeste de Alemania. También se formó una sociedad de aldeanos. En Alemania los aldeanos eran siervos; muchos de ellos se refugiaban en las ciudades o se establecían como libres en las cercanías de las ciudades. Pero en Suiza se formó una hermandad aldeana; los aldeanos de Uri, Schwit y Unterwalden estaban bajo el gobierno de prebostes imperiales; estos cargos de prebostes no eran propiedad privada, sino funciones imperiales, que los Habsburgos trataron de convertir en propiedad de la Casa imperial. Los aldeanos, con mazas de madera y de hierro erizadas de puntas, fueron victoriosos en la lucha contra la arrogante nobleza, revestida de sus arneses, armada de lanza y espada y ejercitada caballerescamente en el torneo. Como ya hemos dicho, tuvo singular importancia el hecho de que contra la prepotencia de la armadura se encontrase otro medio técnico, la pólvora.

En *Italia*, como queda dicho, se repite el mismo espectáculo que vemos en Alemania; los distintos puntos se hacen independientes. La guerra se convirtió allí con los condottieri en una verdadera profesión. Las ciudades debían mirar por su industria y comercio, y tomaban a su servicio soldados, cuyos jefes se convirtieron frecuentemente en dinastas; Francisco Sforza llegó a hacerse duque de Milán. De Florencia se adueñaron los Médicis, una familia de comerciantes. Lo mismo pasó con las demás grandes ciudades de Italia. Pero aquellas grandes ciudades sometieron a su vez a una multitud de otras más pequeñas y de dinastas. La confusión y las guerras no eran menores que en Alemania. Asimismo se formó un dominio papal. También aquí se habían hecho independientes multitud de dinastas; poco a poco fueron sometidos todos a la soberanía única del Papa. La absoluta justificación de esta sumisión, en sentido ético, se ve claramente en la célebre obra de Maquiavelo *El príncipe*. Con frecuencia se ha rechazado

con horror este libro, considerándolo lleno de las máximas de la más cruel tiranía; pero en el alto sentido de la necesidad de que se formase un Estado, ha establecido Maquiavelo los principios según los cuales tenían que formarse los Estados en aquellas circunstancias. Había que reprimir completamente a los distintos señores y señoríos; y si nosotros no podemos unir con nuestro concepto de la libertad los medios que Maquiavelo nos da a conocer como los únicos plenamente justificados, porque implican la violencia más desconsiderada, todas clases de engaño, el asesinato, etc., hemos de confesar que los dinastas que debían ser sometidos solo podían ser atacados de ese modo, pues a una total falta de conciencia moral unían una perfecta abyección. Tan miserables jefes desgarraron a Italia, la oprimieron y la llenaron de todas las crueldades; hasta que se formó poco a poco un estado mejor.

En *Francia* sucedió el caso inverso que en Alemania e Italia. Durante varios siglos, los reyes de Francia solo poseyeron un territorio muy pequeño; de tal modo que muchos de sus vasallos eran más poderosos que ellos. Pero poco a poco empezó la monarquía a conseguir más poder; para lo cual fue muy provechoso a la dignidad regia el ser hereditaria. También ganó consideración porque las corporaciones y las ciudades se hacían confirmar sus derechos y privilegios por el rey, y las apelaciones al tribunal feudal supremo, al tribunal de los pares, compuesto por doce pares, eran cada vez más frecuentes. El rey llegó a gozar de general consideración, porque siempre concedía su protección contra los opresores. Francia empezó entonces a ser considerada como el centro de la cristiandad; de allí partieron las primeras cruzadas que por ejércitos franceses fueron llevadas a cabo; allí se refugiaban los papas en sus luchas con los emperadores alemanes y con los príncipes normandos, napolitanos y sicilianos y aún establecieron durante algún tiempo su sede permanente. Pero lo que ayudó esencialmente al rey a ser considerado también por sus poderosos vasallos fue su creciente poder personal. De muy variados modos, por herencia, por matrimonio, por la fuerza de las armas, etc., habían llegado los reyes a poseer muchos condados y varios ducados. Mas los duques de Normandía se habían convertido en reyes de Inglaterra; y Francia se encontró frente a una gran potencia, a la que el interior estaba abierto por la Normandía.

Quedaban asimismo ducados poderosos. El rey, a pesar de ello, no se había convertido meramente en señor feudal, como los emperadores alemanes, sino también en príncipe reinante; tenía debajo de sí una multitud de barones y ciudades, que estaban sometidos a su jurisdicción inmediata, y Luis XI introdujo con carácter general las apelaciones a la Corte real de justicia. Las ciudades llegaron a tener gran importancia. Cuando el rey necesitaba dinero y estaban agotados todos los medios, como los impuestos y las contribuciones forzosas de toda clase, se dirigía a las ciudades y trataba particularmente con ellas. Felipe el Hermoso fue el primero que convocó a los diputados de las ciudades, como tercer estado, en la asamblea del clero y de los barones, en el año 1302. Este rey consolidó de un modo extraordinario su poder, mediante una mejor organización de la administración de justicia. Sin duda se trataba solamente de la autoridad del rey y de los impuestos; pero las ciudades, aunque no participaban directamente en la legislación, consiguieron importancia y poder en el Estado y de este modo también una influencia sobre la legislación. Los aldeanos y las ciudades adquirieron la posición de brazos del Estado. Sorprende particularmente que los reyes de Francia declarasen que los aldeanos siervos podían rescatarse, en las tierras de la corona, por un precio mínimo. De este modo los reyes de Francia llegaron muy pronto a tener un gran poder. Francia estaba en inteligencia con la Sede pontificia, y tenía la prioridad en la cultura poética y científica. El florecimiento de la poesía por obra de los trovadores, y el desarrollo de la teología escolástica, cuyo centro principal era París, dieron a Francia una cultura que la anteponía a los restantes Estados europeos, y le creaba consideración en el extranjero. Los reyes de Francia tenían Parlamento, tribunales de vasallos y tribunales reales. El tribunal supremo real era el de doce pares al que debían apelar los súbditos. Con estas instituciones se produjo ya en el siglo XIII un estado de paz, mientras en Alemania reinaba aún la peor anarquía, que ni siquiera los sanguinarios tribunales secretos lograban suprimir. El rey y las ciudades obraron en común contra las ambiciones de la aristocracia.

Como ya hemos dicho en alguna ocasión, *Inglaterra* había sido subyugada por Guillermo el Conquistador, duque de Normandía, el cual introdujo en ella el feudalismo y dividió el reino en bienes feudales, que

otorgó casi exclusivamente a sus normandos. Se reservó para sí importantes posesiones de la corona. Los vasallos estaban obligados a marchar a la guerra y a sentarse en el tribunal. El rey era tutor de sus vasallos menores. Los vasallos solo podían contraer matrimonio después de haber obtenido su consentimiento. Solo poco a poco llegaron los barones y las ciudades a tener importancia propia. Las luchas y contiendas por el trono fueron sobre todo las que les permitieron alcanzar un gran poder. Cuando la opresión y las exigencias por parte del rey eran demasiado grandes, producíanse disensiones e incluso la guerra. Los barones obligaron al rey Juan a jurar la *Magna charta*, base de la libertad inglesa, es decir, base de los privilegios de la nobleza. Bajo esta libertad, el derecho privado obtiene la preeminencia; ningún inglés debía ser despojado de la libertad de su persona, de sus bienes, ni de su vida, y había de ser juzgado por un tribunal compuesto por sus iguales. Todos debían tener además la libre disposición de sus bienes. El rey no debía tampoco imponer tributos sin el consentimiento de los arzobispos, obispos, condes y barones. También les fueron confiscados a las ciudades sus antiguos usos y libertades; las ciudades prosperaron pronto, favorecidas por los reyes contra los barones, y llegaron a constituir el tercer estado y a representar el común. Sin embargo, el rey seguía siendo muy poderoso, cuando poseía un carácter enérgico. Los bienes de la corona le otorgaban la debida consideración; pero más tarde fueron poco a poco enajenados o donados, hasta el punto de que el rey llegó a recibir subsidios del Parlamento.

No tocamos en detalle la parte histórica, relativa al modo como los principados se incorporaron a los Estados, y las dificultades y luchas que trajo consigo esta incorporación. Solo falta decir que cuando los reyes llegaron a tener mayor poder, mediante la debilitación de la constitución feudal, lo usaron unos contra otros, meramente en interés de su dominación. Francia e Inglaterra se hicieron guerras que duraron cien años. Los reyes trataron siempre de hacer conquistas en el exterior; las ciudades, que eran las que más habían de soportar las cargas e impuestos, se soliviantaban contra esto, y los reyes, para aplacarlas, les concedían importantes privilegios.

En medio de todas estas discordias trataron los *papas* de imponer su autoridad; pero el interés en la formación del Estado era tan fuerte, que poco pudo contra él el interés de los papas en pro de una autoridad absoluta. Los príncipes y los pueblos dejaron gritar a los papas, cuando estos les llamaron a nuevas cruzadas. El emperador Luis se opuso con textos de Aristóteles, de la Biblia y del derecho romano a las pretensiones de la sede pontificia, y los príncipes electores alemanes, ocupados en crear una organización común y penetrados del sentimiento de su derecho y de la justicia de su causa, proclamaron en la Dieta de Rense, del año 1338, y de un modo todavía más determinado en la Dieta imperial de Francfort, su decisión de salvaguardar las libertades y tradiciones del Imperio; y volviéndose abiertamente contra las pretensiones papales, declararon que no necesitaban en sus negocios el asentimiento del Papa, y que la elección de un rey o emperador romano no había menester de ninguna confirmación papal. Ya en el año 1302, con ocasión de una contienda del papa Bonifacio con Felipe el Hermoso, la asamblea del imperio, convocada por este, se había pronunciado en contra del Papa; pues los Estados y el interés público habían llegado a tener conciencia de ser independientes.

7. *El tránsito a la Edad Moderna*

El cielo del espíritu se aclara para la humanidad. La pacificación del mundo que, como vemos, se acomoda a un orden político, iba unida a un vuelo más alto y más concreto del espíritu hacia la humanidad más noble. Se ha abandonado el sepulcro, la muerte del espíritu y el más allá. El principio del «esto», que había impulsado al mundo hacia las cruzadas, se desenvuelve más bien en el mundo temporal; el espíritu se despliega hacia fuera y se entrega a esta exterioridad. El mundo temporal contiene el principio del «esto», tal como se desarrolla fuera de la Iglesia. El espíritu ha buscado primero la plenitud del «esto» en la Iglesia; pero ha acabado por abandonar la Iglesia. Esta, sin embargo, ha subsistido y conservado el elemento sensible; mas también en ella ha sucedido que lo sensible no ha

perdurado como exterioridad, en su inmediación, sino transfigurado por el arte.

Lo sensible se encuentra, pues, también en la Iglesia; sin embargo, está excluido por ella. Pero en tanto que la Iglesia lo sigue teniendo en sí, resulta más íntimo y encuentra su transfiguración; esta transfiguración es el *arte*. El arte espiritualiza lo sensible, eleva lo exterior a una forma espiritual y expresa un alma, un sentimiento, un espíritu; de suerte que la oración no tiene ante sí una cosa sensible meramente, ni es un acto de piedad con una mera cosa, sino con lo superior en ella, con la forma animada, sustentada por el espíritu. El espíritu del individuo ya no se conduce con lo sensible, que ha recibido la forma del arte, como con una mera cosa, sino como un alma con algo animado, con algo espiritual. En semejante relación, el espíritu es libre por sí, con referencia a algo cuya imagen es él mismo. Cierto que la piedad puede conocer sentimientos devotos ante lo meramente sensible, y aun la gracia divina puede obrar por medio de lo sensible. Pero lo que debe existir es la verdad en forma objetiva. La cosa no es nada objetivo, nada verdadero en sí; por eso el espíritu no es en ella libre, sino dependiente, sujeto. Hay gran diferencia entre que el espíritu tenga ante sí una mera cosa, como la hostia, en cuanto tal, o cualquier mala imagen, piedra o leño, o que tenga un cuadro lleno de espíritu, o una hermosa obra de la escultura, en donde un alma entra en relación con un alma y un espíritu con un espíritu. Allí el espíritu se encuentra fuera de sí, sujeto a algo absolutamente ajeno a él, que es lo sensible, lo falto de espíritu. Mas aquí lo sensible es algo bello; y la forma espiritual es lo que le anima y es algo verdadero en sí mismo. Cuando aquella sujeción, la esclava dependencia de algo que tiene una existencia esencialmente exterior, es el punto de vista dominante de una religión, la necesidad del espíritu no puede encontrar su satisfacción en lo bello; antes bien, en tal caso, las imágenes más vulgares, pésimas y abominables representaciones, son mucho más apropiadas para representarle lo divino. La experiencia demuestra que la piedad, cuando reza a las imágenes, honra muy poco las auténticas obras de arte. Pues estas conducen a una interna satisfacción y libertad, mientras que aquella piedad prefiere flotar en una dependencia sorda, inconsciente. Se ha observado que las verdaderas obras de arte, por ejemplo, las Madonas de

Rafael, no gozan de veneración, ni reciben la multitud de ofrendas que otras imágenes malas, que son con más afán buscadas y constituyen el objeto de la mayor devoción y largueza. La piedad pasa de largo junto a aquellas siendo así que debiera sentirse íntimamente atraída y cautivada por ellas. Pero tales pretensiones son cosa extraña allí donde solo existe el sentimiento de la sujeción sin conciencia y del embotamiento servil.

En la época que sigue a las cruzadas vemos los orígenes del arte, de la pintura; ya durante ella se había producido una poesía peculiar. El espíritu, no logrando encontrar satisfacción alguna, se creó mediante la fantasía figuras más bellas y engendradas de un modo más sereno y más libre que cuanto la realidad le ofrecía. Un nuevo arte nace en Italia. El hombre ha dejado de satisfacerse con la mera devoción que no sale de sí; y por otro lado ya no admite lo sensible como puramente sensible; quiere espiritualizarlo. Y surgen las obras de arte, que son una expresión sensible de lo puramente espiritual, pero que a la vez embellecen lo sensible. El arte ha surgido, pues, del principio de la Iglesia. Pero como solo ofrece representaciones sensibles, resulta en su comienzo algo ingenuo. Por eso la Iglesia le ha seguido; y es de observar también que el arte, como tal, no podía conducir a la verdad de la religión que el espíritu debía comprender ahora. Pues el arte representa esta verdad tal como aparece, o sea en la forma de algo sensible, no en la forma que le es ajustada por sí misma; por eso la Iglesia pudo servirse del arte. Pero la Iglesia se apartó del espíritu libre, de que había nacido el arte, cuando aquel se elevó hasta el pensamiento y la ciencia.

En segundo término, el arte fue sustentado y realzado por el *estudio de la antigüedad*, para la cual el Occidente adquiere de nuevo sensibilidad (el nombre de «humaniora» es muy significativo, pues en las obras de la antigüedad se honra lo humano y la cultura humana). Así el Occidente entró en conocimiento con lo verdadero y eterno de la actividad humana. Exteriormente, esta resurrección de la ciencia fue producida por la caída del Imperio bizantino. Una multitud de griegos se refugiaron en Occidente e importaron las letras griegas; y no solo el conocimiento de la lengua griega, sino las mismas obras griegas. Era muy poco lo que de ellas se había conservado en los monasterios; y apenas se conocía la lengua griega. La

literatura romana ya era otra cosa; reinaban aquí aún antiguas tradiciones: Virgilio pasaba por un gran encantador (en Dante es el guía del infierno y del purgatorio). Gracias al influjo de los griegos, resurgió la antigua literatura griega. Occidente se había hecho capaz de gozarla y estimarla; aparecieron figuras muy distintas; los griegos instituían en sus obras otras virtudes y mandamientos morales muy distintos de cuanto conocía el Occidente. Este se encontró con una norma muy distinta sobre lo que se debe honrar, alabar e imitar. El formalismo escolástico fue reemplazado por un contenido totalmente distinto: Platón fue conocido en Occidente, y con esto amaneció un nuevo mundo humano. Las nuevas representaciones encontraron un medio capital para su difusión en la imprenta, recién inventada; esta corresponde, como también la pólvora, al carácter moderno, y vino a satisfacer la necesidad de estar en mutua relación de un modo ideal. Mientras el estudio de los antiguos solo dio a conocer el amor a las hazañas y virtudes humanas, la Iglesia no sintió recelo alguno contra él, sin notar que en aquellas obras exóticas existía un principio totalmente extraño a ella.

Un tercer fenómeno digno de mención es aquel desbordamiento del espíritu, aquel afán del hombre por conocer la tierra. El espíritu caballeresco de los heroicos *nautas* portugueses y españoles encontró un nuevo camino hacia las Indias Orientales y descubrió América. También este progreso tuvo lugar aun dentro de la Iglesia. El fin de Colón era particularmente un fin religioso: su designio era emplear en una nueva cruzada los tesoros de los ricos países de las Indias, que estaban aún por descubrir, y convertir a sus habitantes paganos al cristianismo. El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él; y la navegación se encontró facilitada por el medio técnico de la aguja imantada, recién descubierto, con el cual aquella dejó de ser mera navegación costera. Lo técnico se descubre cuando surge la necesidad de ello.

Estos tres hechos, la llamada restauración de las ciencias, el florecimiento de las bellas artes y el descubrimiento de América y del camino de las Indias Orientales, son comparables a la aurora que tras largas tormentas anuncia de nuevo por vez primera un bello día. Este día es el día

de la universalidad, que irrumpe al fin, después de la luenga y pavorosa noche de la Edad Media, fecunda empero en consecuencias; es un día que se caracteriza por la ciencia, el arte y el afán de descubrimiento, esto es, por lo más noble y más elevado que el espíritu humano, libertado por el cristianismo y emancipado por la Iglesia, presenta como su verdadero y eterno contenido.

Lo que se oponía en realidad a esta nueva vida, *la Iglesia*, había caído, por su parte, en la más profunda corrupción. No hay que tomar esta corrupción por casual; era la necesaria y consecuente prolongación de un principio dado. Se habla sin razón de los abusos de la Iglesia; esta expresión hace pensar que no había sucedido nada más sino que algo, en sí bueno, había sido corrompido por fines subjetivos y que bastaba alejar estos abusos para salvar la buena causa. Abuso es un modo habitual de denominar una corrupción; se supone que el fondo es bueno y la cosa misma intachable, pero que las pasiones, los intereses subjetivos en general, la voluntad contingente de los hombres, usan aquella cosa buena como un medio para sus propios fines; por tanto, bastaría con evitar estas contingencias. Con semejante representación, se salva la cosa y se considera el mal como puramente exterior. Mas el abuso de una cosa se revela exclusivamente en manifestaciones aisladas, mientras que en la Iglesia el principio de la corrupción penetró en todas las venas. Esta corrupción procedía de que la Iglesia no había excluido por completo lo sensible. La corrupción de la Iglesia ha nacido de su propio seno; tuvo su principio en que el «esto» se encuentra en ella como algo sensible, en que lo exterior como tal se encuentra dentro de ella misma. En la esfera del arte, lo sensible está justificado; pero el arte no satisface la última necesidad del espíritu. Ahora bien, ya entonces el espíritu universal había superado lo sensible y se había separado de la Iglesia por esta causa, excluyendo de ella lo espiritual. La Iglesia no toma parte alguna en el espíritu, ni en la ocupación con el espíritu, sino que conserva el «esto», la subjetividad sensible, la inmediata, la que no es sublimada y convertida en lo espiritual. Por esta razón, la Iglesia marcha desde ahora a la zaga del espíritu universal; porque este ha llegado ya a conocer lo sensible como sensible y lo exterior como exterior, a realizarse en lo finito de un modo infinito, y a estar en esta actividad,

como una subjetividad válida y justificada, cual en sí mismo. Pues bien, esta relación con el espíritu universal se desarrolla dentro de la Iglesia, como corrupción de la Iglesia.

La Iglesia había vencido las resistencias exteriores y se había hecho la dueña y señora. Pero todo lo que encierra en su propio seno madura ahora y así nace en ella la contradicción. La determinación que la Iglesia lleva en sus entrañas se despliega necesariamente como corrupción interna, cuando la Iglesia ya no tiene ante sí ninguna resistencia, cuando se ha consolidado. Entonces los elementos quedan en libertad y realizan su determinación. Esta exterioridad dentro de la Iglesia misma es, por tanto, la que se convierte en mal y corrupción y se desarrolla como lo negativo dentro de ella misma. Las formas de esta corrupción son las diversas relaciones en las cuales aquella se encuentra y en que este momento entra ahora. Aquella había alcanzado el dominio de lo temporal y trataba todo lo temporal, toda propiedad, como algo negativo, sin introducir en sí lo afirmativo. El Papa mismo tenía un dominio temporal, equiparándose con esto a los príncipes temporales, en cuanto a la política y las intrigas; se servía de la excomunión con fines políticos y se arrogó el dominio temporal de todos los bienes temporales, y especialmente los obispados. La sede pontificia se obtuvo por la violencia; eligiéronse papas y antipapas, obispos y antiobispos, y todos estos dignatarios eclesiásticos se hundían cada vez más profundamente en el desprecio público. El tráfico de indulgencias dio a la Iglesia el último golpe.

En la piedad también manifiéstase esta corrupción bajo la forma de sujeción a algo sensible, vulgar, que el piadoso debe adorar como espíritu, y en las más diversas formas de esclavitud a la autoridad, pues estando el espíritu fuera de sí, no es libre y se halla sujeto —fe en los milagros más absurdos y necios, pues se piensa que lo divino existe de un modo totalmente desmenuzado y finito, para fines totalmente finitos y particulares —, y además ambición, libertinaje, toda la corrupción de la grosería y la vulgaridad, de la hipocresía y de la mentira. Todo esto se desata en la Iglesia; pues lo sensible no está sujeto ni cultivado en ella por el entendimiento, sino que se ha hecho libre; y libre de un modo rudo y salvaje. Frente a esto, la virtud de la Iglesia, dirigida contra la sensualidad,

resulta solo abstractamente negativa; huye de la realidad, renuncia al mundo, es una virtud muerta. No llega a ser ética, porque retrae al hombre del círculo de lo viviente, y la suprema virtud reside justamente en este círculo, en la familia.

A un lado, la crudeza del vicio y de los apetitos; al otro la sublimidad de las almas religiosas que lo sacrifican todo. Estos contrastes son todavía más fuertes por obra del entendimiento con que el hombre aprehende las diferencias en las cuales se siente a sí mismo; y por obra de la energía en que se siente con su fuerza subjetiva frente a las cosas exteriores de la naturaleza, sabiéndose libre y obteniendo para sí un derecho absoluto. Lo decisivo es que la Iglesia, que debe salvar de la corrupción a las almas, se corrompe ella misma y hace de este fin absoluto un medio exterior para su interés terrenal, descendiendo a satisfacer de un modo completamente exterior el más profundo anhelo del alma. La remisión de los pecados, la suprema satisfacción que el alma busca, tener la certeza de su unión con Dios, lo más profundo y más íntimo, es ofrecido al hombre del modo más exterior y más frívolo, es vendido por dinero; y todo esto sucede además para realizar los fines exteriores del libertinaje. Con algo negativo se quería evitar lo negativo, el castigo exterior de los pecados; y se utilizaba esto para llenar la caja papal y a sus expensas entregarse en Roma a la crápula. Ante esta frívola manera de procurar la satisfacción del alma de un modo exterior y, además, para fines del libertinaje, la indignación de la intimidad hubo de llegar a su colmo. Cierto que no todo estaba destinado al libertinaje; otro de los fines era la construcción de la iglesia de San Pedro, el magnífico edificio de la cristiandad en el centro de la residencia de la religión. Pero así como la obra maestra de todas las obras de arte, la Atenea y su templo en Atenas, erigidos con el dinero de los aliados de Atenas, causaron la desgracia de esta, privando a la ciudad de sus aliados y de su poder, de igual modo la terminación de esta iglesia de San Pedro, cuya cúpula construyó Miguel Ángel, el pintor del «Juicio final» de la capilla Sixtina, se convirtió en el juicio final para el orgulloso y sublime edificio de la jerarquía.

Muchas causas se habían reunido, como hemos visto, para debilitar la autoridad papal: el gran cisma de la Iglesia, que puso en duda la infabilidad del Papa, motivó las decisiones de los concilios de Constanza y Basilea, que

se colocaron sobre el Papa y en consecuencia depusieron y nombraron papas. Muchos intentos contra el sistema de la Iglesia habían sancionado la necesidad de una reforma. Amoldo de Brescia, Wiklef, Huss, combatieron con éxito el carácter de vicario de Cristo del Papa y los grandes abusos de la jerarquía. Estos intentos, sin embargo, habían sido siempre algo parcial. El tiempo no estaba aún maduro para ellos; y, por otra parte, aquellos varones no atacaron el problema en su centro, sino que se orientaron (principalmente los dos últimos) más bien hacia la doctrina del dogma, lo cual no podía estimular tanto el interés del pueblo.

Pero más oposición aún hizo al principio de la Iglesia la incipiente formación de los Estados. Un fin universal, algo en sí plenamente justificado, había surgido, para el mundo temporal en la formación de los Estados, y a este fin de la comunidad se sometió la voluntad, el apetito, la arbitrariedad del individuo. La dureza del espíritu individual, egoísta y solo atento a su individualidad, había sido quebrantada y doblegada por la terrible disciplina de la Edad Media. Las dos férreas varas de esta disciplina fueron la Iglesia y la servidumbre. La Iglesia había hecho al espíritu individual salir de sí; había hecho atravesar al espíritu la más dura servidumbre, de tal modo que el alma ya no era dueña de sí misma; pero no lo había rebajado hasta el sopor del indio, pues el cristianismo es en sí un principio espiritual y tiene como tal una infinita elasticidad. Lo que hizo fue más bien purificar el terreno en que el principio religioso podía encontrar su sede, y crear en los hombres el sentimiento de la reconciliación real. Esta reconciliación tuvo lugar ahora en la realidad, en el Estado; lo natural quedó reducido a sujeción, y el hombre al salir de la Edad Media se elevó a su libertad. Igualmente, la servidumbre, por la cual el cuerpo no pertenece al hombre, sino a otro, había arrastrado a la humanidad a través de todas las rudezas de la sumisión a un señor y del apetito desenfrenado; y se había anulado a sí misma. La humanidad se hizo libre, no tanto *de* la servidumbre, como *por* la servidumbre. Pues la crueldad, el apetito, la injusticia son el mal; el hombre, en cuanto preso en él, es incapaz de eticidad y religiosidad; de esta voluntad violenta es precisamente de la que la disciplina le ha librado. La Iglesia ha sostenido la lucha contra la crueldad de la ruda sensibilidad; y la ha sostenido del mismo modo cruel y terrorífico; la ha

vencido mediante los tormentos del infierno y la fuerza de las armas, y la ha mantenido continuamente sujeta, para entorpecer y apaciguar el espíritu cruel y rudo; pues solo por medio de la violencia férrea podía refrenarse aquella sensibilidad indisciplinada. Dícese en la dogmática que todo hombre ha de pasar necesariamente por esta lucha; porque es ser por naturaleza malo, y solo pasando por su íntimo desgarramiento llega a la certidumbre de la reconciliación. Si concedemos esto, debemos decir, por otra parte, que la forma de la lucha cambia mucho cuando el fondo es distinto y la reconciliación se verifica en la realidad. El camino del tormento ha desaparecido como tal (reaparece, sin duda, posteriormente; pero en una forma muy distinta); pues como la conciencia ha despertado, el hombre se encuentra en el elemento de una situación ética. El momento de la negación es, sin duda, necesario para el hombre; pero ha recibido ahora la forma pacífica de la educación; y ahora desaparecen todos los terrores de la lucha interior. Mas para que pueda suceder esto, se exige y presupone la existencia de un estado de religiosidad y honradez.

Nos hallamos ahora en un punto de vista más alto. Lo superior y verdadero reside ahora en el sentimiento de la reconciliación real. La humanidad ha llegado al sentimiento de la reconciliación real del espíritu en sí mismo, y a una conciencia tranquila en su realidad, en el mundo temporal. El espíritu humano se ha levantado sobre sus pies, y el hombre se entrega a actividades que ya no pueden seguir faltando en este punto de vista. En este sentimiento de sí mismo a que el hombre llega, no hay ninguna sublevación contra lo divino, sino que en él se revela la mejor subjetividad, la que dirige su actividad a los fines universales de la razón y de la belleza.

Capítulo 3
TERCER PERIODO: LA EDAD MODERNA

1. *La Reforma*

a) El principio de la Edad Moderna.—Hemos llegado al tercer periodo del mundo germánico, y entramos, por consiguiente, en el estadio del espíritu que se sabe libre, queriendo lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí.

En este tercer periodo hay que hacer de nuevo tres divisiones. Primero debemos considerar la Reforma como tal, el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina; luego, el desarrollo de la situación que sigue a la Reforma; y, por último, los tiempos contemporáneos, desde fines del siglo pasado.

La Reforma nació por la corrupción de la Iglesia. Para comprender esta lucha contra la Iglesia, es necesario leer algunos escritos de Lutero, porque la Iglesia de hoy ya no se halla en la situación que él combatió; también la Iglesia católica se ha purificado en sí por la Reforma.

La causa próxima de la Reforma es harto conocida. Fue el impúdico e ignominioso tráfico de las indulgencias y la costumbre de expiar el mal y el pecado con dinero. Pero, en suma, la ocasión es indiferente; cuando una cosa es necesaria en sí y por sí y el espíritu ha llegado a su plenitud, lo mismo da que aparezca de este o de aquel modo. Un acontecimiento semejante no se halla tampoco vinculado a un individuo, como aquí, por ejemplo, Lutero, sino que los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos.

La intimidad del espíritu germánico fue el terreno propio de la Reforma, y solamente de esta simplicidad y sencillez pudo surgir la gran obra. El principio de la libertad espiritual se había conservado aquí y aquí llevó a cabo la profunda revolución, partiendo del corazón simple y sencillo. Los demás pueblos habían salido al mundo, habían ido a América, a las Indias Orientales, a adquirir riquezas, a fundar una dominación mundial, cuyo territorio debía circundar la tierra y en que el sol no se ponía. En Alemania, donde se conservaba la pura espiritualidad interior, hubo un monje sencillo, en quien se encendió la conciencia del presente y fue causa de la ruptura con la Iglesia, porque vio en su seno la perversión de sus fines, la abominación. Este monje buscó e hizo brotar en su espíritu la perfección. El «esto», que la cristiandad había buscado antes en un sepulcro de tierra y piedras, lo halló este monje en el sepulcro más hondo de la absoluta idealidad de todo lo sensible y externo, en el espíritu, y lo mostró en el corazón; en el corazón, que infinitamente herido por esta oferta de lo más exterior, hecha a la necesidad de lo más íntimo, reconoce, persigue y destruye la perversión de la absoluta relación de la verdad en todas sus manifestaciones. La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su espíritu, Dios, no puede ser un más acá sensible, que, por tanto, el «esto», la subjetividad infinita, es decir, la verdadera espiritualidad, Cristo, no es presente ni real en modo alguno externo, sino que, como lo espiritual en general, solo es alcanza por la reconciliación con Dios, en la fe y en el goce de Dios. Estas dos palabras lo dicen todo. La conciencia de Dios no es la conciencia de una cosa sensible, ni tampoco de algo meramente representado, sin realidad ni presencia, sino la conciencia de algo real, que está presente y no es sensible.

Lo que está dado exteriormente solo tiene virtualidad en la fe y en el goce. Por esto la religión luterana entera gira en torno a la doctrina de la *comunión*, y Lutero se aferró tenazmente a esta su intuición, incluso contra los reformados. No podía ceder nada en esta doctrina de la Cena, en que todo se concentra. El proceso de la salvación tiene lugar exclusivamente en el corazón y en el espíritu. En esta doctrina se acaban, pues, todas las

exterioridades, las múltiples formas y ramificaciones de la servidumbre del espíritu. La simple diferencia entre la doctrina luterana y la católica consiste en decir que la reconciliación no puede ser producida por una cosa meramente exterior, la hostia, sino tan solo por la fe, esto es, en la dirección del espíritu hacia lo alto, y en el goce, cuando la hostia es recibida y consumida. Lutero ha tenido también completa razón al sostener esta doctrina sustancial contra la Iglesia reformada, lo mismo que contra la católica. Se ha censurado dura y frecuentemente su obstinación en la propia doctrina, frente a los reformados. Pero no podía conceder a la Iglesia reformada que Cristo fuese un mero recuerdo, sino que coincidía con la Iglesia católica en que Cristo es algo presente; pero en la fe y en el espíritu. El espíritu de Cristo llena realmente el corazón humano; no hay que tomar a Cristo meramente como personaje histórico, sino que el hombre tiene con él una relación inmediata en el espíritu. Se concibe aquí la idea de la presencia de Cristo, no ya de un modo sensible, sino solo en el espíritu. En la comunión se recuerda al hombre su unidad con Dios. Así era en tiempos de Lutero; ahora se le entiende negativamente y se quiere dejar a Dios totalmente aparte; Dios, se dice, es un más allá y no está aquí. Pero entonces se sostenía afirmativamente la presencia de Dios; una presencia intuida de un modo espiritual.

Este apartamiento de la exterioridad reconstruye todas las doctrinas y reforma todas las supersticiones en que la Iglesia se había consecuentemente descompuesto. Este apartamiento afecta principalmente a la doctrina de las obras. Las obras prácticas, esto es, todo lo realizado por cualquier motivo externo, autoridad, etc., y no procedente de una fe íntima, carecen de valor. Pero la fe tampoco es la certeza de cosas meramente finitas, una fe, por ejemplo, en lo ausente, lo sucedido, lo pretérito; tampoco consiste en creer que han existido este y aquel y dicho esto y aquello, o que los hijos de Israel pasaron a pie enjuto el mar Rojo, o que ante las murallas de Jericó las trompetas obraron con la misma fuerza que nuestros cañones…; pues aunque nada de esto estuviese escrito, nuestro conocimiento de Dios no sería por ello más imperfecto; y el propio Cristo declara injusto que se pidan signos y milagros para creer. En general, la fe no es la certeza propia tan solo del sujeto finito, sino que es la certidumbre

subjetiva de lo eterno, de la verdad existente en sí y por sí, de la verdad de Dios. De esta certidumbre dice la Iglesia luterana que solamente el Espíritu Santo la obra; esto es, se trata de una certidumbre que no conviene al individuo según su particularidad, sino según su esencia. La doctrina luterana es, por ende, totalmente católica; lo único que ha hecho ha sido suprimir todo aquello que pertenece a la relación de la exterioridad y fluye de ella. Por mantener esto es por lo que la Iglesia católica resulta contraria a la doctrina de Lutero.

Mas cuando el individuo sabe que está lleno del espíritu divino, desaparecen todas las relaciones de exterioridad; ya no hay diferencia entre sacerdotes y seglares, ni una clase está en posesión exclusiva del contenido de la verdad y de todos los tesoros espirituales y temporales de la Iglesia, sino que es el corazón, la conciencia íntima, la conciencia moral, la espiritualidad sensitiva del hombre, la que puede llegar y debe llegar a la conciencia de la verdad; y esta subjetividad es la de todos los hombres. Todos han de llevar a cabo por sí mismos la obra de la reconciliación. El espíritu divino del hombre en general es capaz de conocer lo divino; existe una libertad de la intuición y del conocimiento. Mas con esto desaparecen todas las acciones exteriores, llamadas obras, las cuales se presentan como algo exento de espíritu. La verdad no es para los luteranos un objeto hecho, sino que el espíritu subjetivo debe recibir en sí y hacer morar en sí al espíritu de la verdad. La subjetividad del individuo, su certidumbre e intimidad, es ahora verdadera subjetividad en la fe; esto es, solo existe verdaderamente, en cuanto que se ha transformado en el conocimiento del espíritu en la verdad. Necesita hacerse verdadera, esto es, necesita abandonar la opinión subjetiva y hacer suyo el contenido objetivo, la doctrina de la Iglesia. Entonces el espíritu subjetivo se torna libre en la verdad, niega su particularidad y vuelve a sí mismo en su verdad. Lo único absolutamente necesario es la *doctrina*, el contenido; el sujeto necesita tener al objeto como existente en sí y por sí. Solo se torna verdadero sujeto cuando abandona su contenido particular y hace suya esta verdad sustancial. Este espíritu es la esencia del sujeto. Cuando el sujeto se conduce con él como con su esencia, se hace libre, porque existe absolutamente en sí; de este modo se ha realizado la libertad cristiana. Con esto se ha logrado en la

Iglesia la absoluta intimidad del alma, que es propia de la religión; y se ha logrado la libertad. En la Iglesia luterana, la subjetividad y certidumbre del individuo es tan necesaria como la objetividad de la verdad. Pero poner la libertad subjetiva meramente en el sentimiento sin este contenido, es permanecer en la mera voluntad natural; la voluntad sentimental es la natural.

La Edad Media era el reino del Hijo. Dios no alcanza la plenitud en el Hijo, sino solo en el Espíritu. Pues como Hijo, ha salido de sí mismo, y existe, por tanto, como lo «otro», que debe desaparecer en el espíritu, en el regreso de Dios a sí mismo. Así como la relación del Hijo tiene en sí algo exterior, también en la Edad Media prevalece la exterioridad. Pero con la Reforma comienza el *reino del Espíritu*, donde Dios es conocido realmente como Espíritu. Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre, que existe en sí mismo, y, por ende, en la verdad; y que solo por la verdad existe en sí mismo. Esta es la bandera bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido, ni tiene otra obra que hacer, que infundir este principio al mundo, pero de suerte que alcance la forma de la libertad y universalidad.

Tres figuras coexisten ahora: primera, el mundo de la antigua Iglesia, que tiene el mismo contenido que la fe de la subjetividad libre, pero con el modo de la exterioridad; segunda, el mundo temporal, en que se labran las necesidades naturales y exteriores de la vida, los fines subjetivos, e imperan la soberanía y la sociedad, pero de tal suerte que el entendimiento se robustece en él; y tercera, la nueva Iglesia, el reino de la libertad del espíritu, en la figura del conocimiento subjetivo. Este necesita ser impreso en la realidad, y esto solo puede acontecer haciéndose él mismo realmente objetivo, es decir, dándose también la forma de la objetividad, puesto que el contenido existía ya desde largo tiempo. La afirmación de lo universal es el pensamiento. Así, pues, el espíritu de la verdad se manifiesta ahora en la voluntad del sujeto pensante, y lo que aparece es el concepto de la voluntad libre, que es a la vez el concepto del verdadero espíritu. Este concepto solo puede manifestarse cuando la materia se informa en el elemento de lo universal, cuando toma la forma del pensamiento. El mundo es

transformado por el principio del espíritu libre, cuando la reconciliación en sí y la verdad se hacen también objetivas en cuanto a la forma. La cultura en general implica la forma; la cultura es la afirmación de la forma de lo universal; y esto es el pensamiento en general. El derecho, la propiedad, la eticidad, el gobierno, la constitución, etc., necesitan ser definidos ahora de un modo universal, a fin de que se ajusten al concepto de la voluntad libre y resulten racionales. La religión y el Estado se hallan desde entonces en armonía, pues ambos tienen la misma misión; verifícase la verdadera reconciliación del mundo con la religión. Solo así puede el espíritu de la verdad manifestarse en la voluntad subjetiva, en la actividad particular de la voluntad; cuando la intensidad del libre espíritu subjetivo se resuelve en pro de la forma de la universalidad, el espíritu objetivo puede hacer su aparición. En este sentido hay que entender la afirmación de que el Estado se halla fundado sobre la religión. Los Estados y las leyes no son otra cosa que la manifestación de la religión en las relaciones de la realidad.

Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre.

b) El desarrollo interior de la Reforma.—La Reforma, que había empezado desarrollándose con toda paz, acarreó más tarde una separación formal. En un principio, solo había alcanzado a algunos aspectos de la corrupción de la Iglesia católica. Lutero quería obrar en comunidad con todo el mundo católico y pidió que se reunieran concilios. En todos los países se encontraban gentes que asentían a sus tesis. Los que reprochan a los protestantes y a Lutero exageración y hasta calumnia, al describir la corrupción de la Iglesia, oigan hablar sobre el mismo objeto a los propios católicos, en especial a las actas oficiales. Pero la oposición de Lutero, que alcanzaba primeramente solo a puntos limitados, se extendió pronto a los dogmas; alcanzó, no a los individuos, sino a las instituciones, a la vida monástica, al poder temporal de los obispos, etc.; alcanzó no solo a algunas decisiones del Papa y de los concilios, sino al mismo poder de decidir en su integridad, en suma, a la autoridad de la Iglesia. Lutero ha rechazado esta autoridad, reemplazándola por la Biblia y el testimonio del espíritu humano. Ahora bien, este hecho de que la Biblia misma se haya convertido en la

base de la Iglesia cristiana, es de la mayor importancia; cada cual debe adoctrinarse por sí mismo en ella, cada cual debe reglar por ella su conciencia. Esta es la enorme modificación en el principio; toda la tradición y el edificio de la Iglesia se hace problemático y el principio de la autoridad de la Iglesia queda derrocado. La traducción que Lutero hizo de la Biblia ha sido de un valor inapreciable para el pueblo alemán. Este ha recibido en ella un libro nacional, como no lo tiene nación alguna del mundo católico. Las naciones católicas tienen un sinnúmero de libritos de oraciones; pero no un libro fundamental para el adoctrinamiento del pueblo. No obstante, en tiempos recientes se ha discutido si es conveniente poner al pueblo la Biblia en las manos; pero los pocos inconvenientes que esto tiene son compensados con mucho por las enormes ventajas: el sentimiento religioso sabe distinguir muy bien las historias externas, que podrían ser repulsivas para el corazón y el entendimiento; y ateniéndose a lo sustancial, pasa sobre ellas. Por último, aunque los libros destinados a ser libros nacionales no fuesen tan superficiales como son, un libro nacional ha menester necesariamente la consideración de único. Mas esto no es fácil; pues por bueno que sea el que se haga, cualquier párroco encontrará en él algo que criticar, y hará otro mejor. En Francia se ha sentido muy bien la necesidad de un libro nacional, y se han ofrecido grandes premios por él; pero no se ha producido ninguno, por el motivo que acabamos de indicar. Para que haya un libro nacional es menester ante todas las cosas que el pueblo sepa leer; lo cual es raro en los países católicos.

La negación de la autoridad de la Iglesia hizo necesaria la separación. El concilio tridentino fijó los principios de la Iglesia católica; después de este concilio ya no se podía hablar de unión. Las Iglesias se convirtieron en partidos contrarios; pues también surgió una sorprendente división respecto del orden temporal. En los países no católicos fueron suprimidos los monasterios y los obispados, y no se reconoció el derecho de propiedad de los mismos; la enseñanza se organizó de otro modo; los fastos, los días de fiesta, desaparecieron. Hubo también una reforma temporal respecto de la situación exterior, pues muchos lugares se sublevaron también contra el poder temporal. Los anabaptistas expulsaron de Münster al obispo y erigieron un poder propio; y los aldeanos se levantaron en masa, para

librarse de la opresión que pesaba sobre ellos. Sin embargo, el mundo todavía no estaba maduro para una transformación política, como consecuencia de la reforma religiosa.

También sobre la *Iglesia católica* tuvo la Reforma una influencia esencial. La Iglesia tiró con más fuerza de las riendas; abolió lo que redundaba más en su vergüenza, los abusos más escandalosos. Muchas cosas que eran ajenas a su principio y en las cuales había consentido inadvertidamente hasta entonces, las rechazó ahora. Hizo alto; hasta aquí y no más. Se separó de la ciencia floreciente, de la filosofía y la literatura humanista, y tuvo pronta ocasión de dar a conocer su animosidad contra la ciencia. El célebre Copérnico había descubierto que la tierra y los planetas giran alrededor del sol. Pero la Iglesia se declaró contra este progreso. Galileo, que había expuesto en un diálogo las razones en pro y en contra del nuevo descubrimiento de Copérnico (bien que pronunciándose por él) tuvo que pedir perdón de rodillas por este crimen. No se hizo de la literatura griega la base de la educación; la educación fue entregada a los jesuitas. De este modo el mundo católico ha permanecido rezagado en la cultura y sumido en el mayor embotamiento. Así es como la separación tuvo lugar también exteriormente.

Una cuestión capital, a la cual hay que responder ahora, es por qué la Reforma se ha limitado a difundirse sobre algunas naciones y no ha penetrado en el mundo católico entero. La Reforma ha nacido en Alemania y ha sido recibida exclusivamente por los pueblos *germánicos* puros; fuera de Alemania se ha consolidado en efecto también en Escandinavia e Inglaterra. Pero las naciones románicas y eslavas se han mantenido intactas de ella. La misma Alemania del Sur ha admitido la Reforma solo parcialmente; como también su estado era efectivamente mixto. En Suavia, Franconia y los países renanos había una multitud de monasterios y obispados, así como muchas ciudades imperiales libres; y a la existencia de estas se enlazó la recepción o la repulsión de la Reforma. Ya hemos indicado cómo la Reforma fue una transformación que alcanzó también a la vida política. Además la autoridad es mucho más importante de lo que se propende a creer. Hay ciertos supuestos que se aceptan por autoridad, y así la mera autoridad decidió con frecuencia por y contra la aceptación de la

Reforma. En Austria, en Baviera, en Bohemia, la Reforma había hecho ya grandes progresos, y aunque se dice que cuando la verdad ha penetrado en los ánimos no puede ser desarraigada de nuevo, es lo cierto que aquí fue reprimida por la violencia de las armas, por la astucia o la persuasión.

Las naciones *eslavas* eran agricultoras. Esta situación trae consigo la organización en señores y siervos. En la agricultura prepondera el impulso de la naturaleza; la laboriosidad humana y la actividad son en suma escasas en este trabajo. Los eslavos, por consiguiente, han llegado con más lentitud y dificultad al sentimiento básico del yo subjetivo, a la conciencia de lo universal, a lo que hemos llamado anteriormente poder del Estado, y no han podido participar en la libertad naciente.

Pero la Reforma no ha penetrado tampoco en las naciones *románicas*: Italia, España, Portugal y en parte también Francia. La violencia externa ha podido, en verdad, mucho; sin embargo, no se puede explicar el hecho por ella sola. Pues cuando el espíritu de una nación pide algo, no hay violencia que lo sujete. Tampoco se puede decir de estas naciones que les haya faltado cultura: por el contrario, en esto marchaban quizá delante de los alemanes. Es más bien el carácter fundamental de estas naciones lo que explica que no hayan aceptado la Reforma. Pero ¿cuál es esta peculiaridad de su carácter, que ha sido un obstáculo para la libertad del espíritu? La pura intimidad de las naciones germánicas era el terreno propio para la liberación del espíritu; las naciones románicas, por el contrario, han conservado la desunión en el fondo más íntimo del alma, en la conciencia del espíritu; han surgido de la mezcla de la sangre romana y germana y siguen conservando en sí esta heterogeneidad. El alemán no puede negar que los franceses, italianos y españoles poseen un carácter más determinado, persiguen un fin fijo (tenga este o no por objeto una representación fija) con plena conciencia y la mayor atención, llevan a cabo un plan con gran prudencia y demuestran la mayor resolución respecto a determinados fines. Los franceses llaman a los alemanes *entiers*, enteros, esto es, testarudos; aquellos tampoco conocen la extravagante originalidad de los ingleses. Más sorprendente es la diferencia entre los ingleses y las naciones latinas. El inglés tiene el sentimiento de la libertad en particular; no se preocupa del entendimiento, sino, por el contrario, se siente tanto más

libre cuanto más contrario al entendimiento (esto es, a las determinaciones universales) es lo que hace o puede hacer. Y también se muestra en los pueblos románicos esta separación, la fijación de algo abstracto; y, por tanto, no existe esa totalidad del espíritu, de la sensibilidad, que llamamos sentimiento individual; no existe este meditar sobre el espíritu en sí. Las naciones románicas están en lo más íntimo fuera de sí. La intimidad no existe en ellas como un todo; el espíritu no es dueño de sí en estas conciencias.

Si partimos de este principio básico, vemos que estas naciones no han tenido la necesidad de satisfacer a la totalidad del espíritu, porque justamente su espíritu es presa de la desunión. El interés temporal y el espiritual son dos cosas para estas naciones; las cuales satisfacen por un lado sus necesidades sensibles y practican por otro sus deberes religiosos; persiguen tranquilamente sus fines temporales, sin mezclar con ellos sus creencias religiosas, e igualmente despachan los asuntos religiosos exteriormente, por sí mismos. Lo interior es para ellas un lugar, cuya profundidad no comprende su sentimiento; este se ha doblegado a intereses determinados, y la infinidad del espíritu se halla ausente de él. La intimidad no es propia de estas naciones. La dejan estar, por decirlo así, allá arriba, y ven con gusto que de la administración de esa intimidad se encarguen otros. Esos otros a quienes la abandonan es precisamente la Iglesia. Sin duda también ellos tienen relación con el espíritu íntimo; pero como esta relación no es su propio quehacer, cumplen con ella de un modo exterior. «Eh bien», dice Napoleón, «iremos a misa otra vez; y mis granaderos dirán: este es el santo y seña.» El rasgo fundamental de estas naciones es la separación del interés religioso y del temporal, es decir, del peculiar sentimiento de sí mismo; y la razón de esta desunión se halla en la intimidad misma, que ha perdido aquel recogimiento, aquella profunda unidad. La religión católica no toma esencialmente en consideración lo temporal, sino que la religión sigue siendo una cosa indiferente por su lado; y en otro lado está lo temporal, que es distinto y existe por sí. La voluntad queda así separada de la religión; y la religión está separada del yo hombre; y resulta la desunión, la servidumbre. Los franceses cultos tienen cierta animosidad contra el protestantismo, porque este les parece algo pedante, algo triste y

mezquinamente moral, debido a que el espíritu y el pensamiento tienen una relación necesaria con la religión misma. En la misa, por el contrario, y en otras ceremonias católicas, no es necesario pensar en ellas, sino que se tiene ante los ojos un fenómeno sensible, imponente, delante del cual se pueden mascullar palabras, sin ninguna atención, y cumpliendo con la obligación.

Ya hemos hablado antes de la relación de la nueva Iglesia con el *mundo temporal*; ahora hay que entrar en detalles. La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene conciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal. La reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad; mientras que anteriormente lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien; y el bien, por tanto, se convertía en un más allá. El espíritu tiene ahora que llevar a cabo la reconciliación en sí mismo; su yo debe entrar en ella. A esta reconciliación en la religión sigue necesariamente el aspecto ético. Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá. Se descubre que lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios, y que no hay nada más alto ni más santo por su contenido. De aquí se sigue que el *matrimonio* ya no está por debajo del celibato. Lutero tomó una mujer, para mostrar que honraba el matrimonio, sin temor a las calumnias que le alcanzaron por ello. Era su deber hacerlo, lo mismo que comer carne el viernes, para demostrar que todo esto estaba permitido y es justo, frente a la pretendida superioridad de la abstinencia. El hombre, mediante la familia, entra en la comunidad, en la relación recíproca de la dependencia social, y este vínculo es ético; mientras que los frailes, separados de la sociedad ética, constituyen, por decirlo así, el ejército permanente del Papa, como los jenízaros son la base del poderío turco. Con el matrimonio de los sacerdotes desaparece también la diferencia exterior entre seglares y clérigos. La ociosidad tampoco es ya considerada como santa; se considera como más valioso que el hombre, sometido a dependencia, se haga independiente, mediante la *actividad*, el entendimiento y el trabajo. Es más probo en quien tiene dinero comprar,

aunque sea para satisfacer necesidades superfluas, que prodigar sus bienes entre holgazanes y mendigos; pues da sus bienes a igual número de personas y la condición es, por lo menos, que hayan trabajado. La industria se hace ahora ética, y desaparecen los impedimentos que se le oponían por parte de la Iglesia. La Iglesia había declarado que era pecado prestar dinero a interés; pero la necesidad de las cosas condujo justamente a lo contrario. Los lombardos (de donde viene la expresión francesa *lombard*, para designar la casa de préstamos), y en especial los Médicis, prestaron dinero a los príncipes de Europa entera. El tercer momento de la santidad en la Iglesia católica, la obediencia ciega, desapareció también. Se convirtió en principio la obediencia a las leyes del Estado, como razón de la voluntad y de la acción. En esta obediencia el hombre es libre, pues la particularidad obedece a lo universal. El hombre tiene también una conciencia moral y, por tanto, debe *obedecer libremente*. Con esto se abre la posibilidad de una evolución y realización de la razón y la libertad; y lo que la razón es, eso mismo son ahora los mandamientos divinos. Lo racional no experimenta ya contradicción por parte de la conciencia religiosa; puede desarrollarse pacíficamente en su terreno, sin necesidad de emplear violencia contra lo opuesto. Pero lo opuesto tiene en la Iglesia católica una justificación absoluta. Los príncipes pueden seguir siendo malvados, pero ya no están justificados ni estimulados por parte de la conciencia religiosa. En la Iglesia católica, por el contrario, la conciencia puede muy bien ser opuesta a las leyes del Estado. El regicidio, las conjuraciones políticas y otras cosas semejantes han sido favorecidas y llevadas a cabo frecuentemente por los sacerdotes.

Esta reconciliación del Estado y de la Iglesia ha tenido lugar inmediatamente, por sí. No es todavía una reconstrucción del Estado, del sistema jurídico, etc., pues lo que es justo en sí debe encontrarse primero en el pensamiento. Las leyes de la libertad han debido desarrollarse primero en un sistema de lo que es justo en sí y por sí. El espíritu no llega a esta plenitud inmediatamente después de la Reforma; limítase primero a modificaciones inmediatas, como, por ejemplo, la supresión de los monasterios, obispados, etc. La reconciliación de Dios con el mundo tenía, al principio, aún una forma abstracta; no se había desenvuelto todavía en un

sistema del mundo ético. Hay que decir algo sobre la aparición de esta libertad abstracta.

La reconciliación debe verificarse primeramente en el sujeto como tal, en su sentimiento consciente; el sujeto debe cerciorarse de que el espíritu habita en él, de que, como dice la Iglesia, su corazón se ha *roto* y *la gracia de Dios* ha entrado en él. El hombre no es por naturaleza como deber ser; solo mediante el proceso de la transformación llega a la verdad. Lo universal y especulativo consiste precisamente en que el corazón humano no es lo que debe ser. Se ha pedido que el sujeto tenga conciencia de lo que es en sí; esto es, la dogmática quería que el hombre supiese que es malo. Pero el individuo solo es malo cuando los apetitos sensibles y naturales, la voluntad de lo injusto, se abren a la existencia indómitos, indisciplinados, violentos; y sin embargo, se pide que el hombre sepa que es malo, y a la vez, que el espíritu bueno habita en él, y, por consiguiente, que recorra de un modo inmediato lo que es en sí de un modo especulativo. Al tomar la reconciliación esta forma abstracta, el hombre quedó hundido, por una parte, en el tormento de sentir la conciencia de su culpabilidad y de saber que es malo; los espíritus más ingenuos y las naturalezas más inocentes inquirieron cavilosamente los más secretos movimientos de su corazón, para observarlos con exactitud. Mas, por otra parte, el opuesto deber se halla enlazado con este; el hombre debe saber también que el espíritu bueno mora en él, que la gracia divina ha llegado a entrar en él. No se ha advertido la gran diferencia que existe entre saber lo que es en sí y saber lo que es en la existencia. Empezó el tormento de la incertidumbre de si el espíritu bueno habita o no en el hombre; y el proceso de la transformación hubo de hacerse consciente en el sujeto mismo. Tenemos todavía una resonancia de este tormento en muchos cánticos religiosos de aquel tiempo; los salmos de David, que tienen un carácter análogo, se introdujeron entonces entre los cantos de la Iglesia. El protestantismo tomó ese giro de mísera cavilación sobre el estado subjetivo del alma y, poseído de la importancia de esta ocupación, tuvo durante mucho tiempo el carácter de un martirio y una desolación; lo cual ha movido a muchos hoy a pasar al catolicismo, para encontrar en el conjunto imponente de la Iglesia una amplia certidumbre formal frente a esta incertidumbre interior. Pero también en la Iglesia

católica sobrevino una reflexión culta sobre las acciones. Los jesuitas han meditado con la misma cavilosidad sobre los primeros comienzos de la voluntad (*velleitas*); pero han poseído la casuística, que les ha permitido encontrar a todo una buena razón y alejar así el mal.

Con esto se relaciona también otro fenómeno notable, común al mundo católico y protestante: el hombre ha sido empujado hacia lo interior y lo abstracto; lo espiritual ha sido separado de lo temporal. Esta separación se manifiesta también como creencia en un poder del *mal* interior, en el poder interior del mundo temporal. La Iglesia protestante tiene esta creencia en común con la católica. La recién nacida conciencia de la subjetividad del hombre, de la interioridad de su voluntad, trajo consigo esta creencia en el mal, como un enorme poder del mundo temporal. Esta creencia es paralela a las indulgencias; así como se podía comprar la eterna bienaventuranza por dinero, creíase también que se pueden comprar por el precio de la propia bienaventuranza, mediante un pacto con el demonio, las riquezas del mundo y el poder de satisfacer los apetitos y las pasiones. Así surgió esa célebre historia de Fausto, que se lanzó al mundo, hastiado de la ciencia teórica, y compró con la pérdida de su bienaventuranza todas las magnificencias temporales. Creíase que el hombre recibe del mal el poder satisfacer todas sus miserables pasiones. Fausto, según el poeta, habría gozado de todas las magnificencias del mundo. Pero aquellas pobres mujeres, que eran llamadas brujas, no obtenían probablemente otra satisfacción que la de una pequeña venganza sobre su vecina, quitándole a la vaca la leche, o haciendo enfermar al niño. Mas al proceder contra ellas, no se tenía en cuenta lo grande o lo pequeño del daño causado, con la esterilización de la vaca o la enfermedad del niño, etc., sino que en ellas se perseguía en abstracto el poder del mal. Esta creencia en el poder separado, particular, de lo temporal, esta creencia en el diablo y sus ardides, fue causa de que tanto en los países católicos como en los protestantes se incoaron una enorme multitud de *procesos de brujería*. No se podía probar a los acusados su culpa; sospechábase solamente de ellos. Este furor contra el mal se fundaba, pues, tan solo en un saber inmediato. Los jueces se veían, sin duda, obligados a buscar pruebas; pero la base de los procesos era solamente la creencia de que ciertas personas tienen el poder del mal.

Fue como una enorme peste, que cayó sobre los pueblos, principalmente en el siglo XVI. El motivo principal era el ser sospechoso. Este principio de la suspicacia aparece también con el mismo carácter terrorífico en el Imperio romano y en la época del terror, bajo Robespierre; castígase la intención como tal. Entre los católicos, la Inquisición y los procesos de brujería fueron confiados a los dominicos. Contra ellos escribió el padre Spee, un noble jesuita (de él procede también una colección de magníficas poesías bajo el título del «Ruiseñor»), una obra en la que se da a conocer lo terrible que era la justicia criminal en estos casos. La tortura, que solo una vez debía emplearse, era prolongada hasta arrancar la confesión. Cuando la persona acusada, falta de fuerzas, se desvanecía en la tortura, esto significaba que el diablo la hacía dormir; si experimentaba convulsiones, decíase que el diablo se reía dentro de ella; si resistía, el diablo le daba fuerzas. Estas persecuciones se propagaron, como una enfermedad epidémica, por Italia, Francia, España y Alemania. La seria protesta de varones ilustrados, como Spee y otros, hizo mucho. Pero quien se opuso con mayor éxito a tan tremenda superstición, fue Thomasio, profesor de Halle. Todo esto resulta en sí y por sí sumamente notable, si advertimos que no hace mucho tiempo que hemos salido de esta terrible barbarie (todavía en el año 1780 fue quemada una bruja en Glarus, de Suiza). Entre los católicos, la persecución iba dirigida tanto contra los herejes como contra las brujas; estas dos clases de personas eran colocadas aproximadamente en la misma categoría: la incredulidad del hereje era considerada pura y simplemente como el mal.

Partiendo de esta forma abstracta que toma la interioridad, debemos considerar ahora el aspecto temporal, la formación del Estado y la aparición de lo universal; debemos ver cómo se forma la conciencia de las leyes universales de la libertad. Este es el otro momento esencial.

c) Las consecuencias políticas de la Reforma.—El primer interés histórico de la Edad Moderna se refiere a la existencia exterior de la nueva Iglesia. Esta necesitaba luchar por su existencia política; así se desarrollan una serie de guerras, que tienen el carácter de guerras de religión. En primer término se nos presenta el gran imperio que encontramos al comienzo de la

Reforma, la imponente monarquía de Carlos V. Pero esta monarquía se revela en seguida falta de interés interno. Carlos V aspiraba a una monarquía universal; era emperador de Alemania y rey de España a la vez; le pertenecían los Países Bajos e Italia, y toda la riqueza de América corría hacia él. Con este enorme poderío, que como el azar de una fortuna privada, se había reunido merced a las más felices combinaciones de la prudencia y, entre otras, por enlaces matrimoniales, pero que carecía de verdadera cohesión interna, Carlos V no pudo nada contra Francia, ni tampoco contra los príncipes alemanes. Fue obligado por Mauricio de Sajonia a firmar la paz. Pasó su vida reprimiendo las agitaciones que estallaban en todas las partes de su imperio y dirigiendo las guerras exteriores. Este gran poder existe; pero no produce ningún resultado histórico, manifestándose más bien en sí mismo como una impotencia. En su tiempo aconteció la Reforma; pero aquel poder no supo lo que debía hacer con ella. Carlos V hace prisioneros a los jefes de la religión evangélica, y los lleva consigo largo tiempo, sin saber qué hacer con ellos. Finalmente, a uno de ellos le basta con prosternarse ante él, para regresar a su país. Coge prisionero a Francisco I de Francia; pero tampoco esto tiene ningún resultado. Conquista a Roma, asedia en el Castillo de Santángelo al Papa, que huye secretamente, y los lansquenetes alemanes organizan una procesión, de la que da noticia Frundsberg, en la cual, a la vista del Papa, proclaman papa a Lutero. Pero también esto, que significa que el centro del mundo católico está en manos de Carlos, permanece sin consecuencias. El duque de Alba dijo al emperador que debía trasladar la capital del imperio a Roma y someter al Papa a su autoridad, siendo así el más grande de los emperadores; o que si no quería hacer esto, debía echar a los alemanes toda la culpa del conflicto con Roma, presentarse como un emperador benéfico y volverlo todo a la antigua forma. Carlos empero no fue capaz de hacer ni lo uno ni lo otro; y Mauricio de Sajonia puso de manifiesto la total impotencia de aquel imperio. El imperio de Carlos V no pudo oponerse al interés histórico de que la nueva Iglesia llegara a tener existencia temporal. Este interés, que nació a consecuencia de la Reforma, esta lucha de la Iglesia protestante por poseer existencia política, toma ahora una importancia singular.

La Iglesia protestante, en su conducta inmediata, intervino demasiado en lo temporal, para no motivar complicaciones temporales y contiendas políticas sobre el poder político. Súbditos de príncipes católicos se hacen protestantes y plantean pretensiones sobre bienes eclesiásticos, modifican la naturaleza de la propiedad y se sustraen a los actos del culto, que devengan emolumentos (*jura stolae*). Por otra parte, el gobierno católico está obligado a ser el *brachium seculare* de la Iglesia; la Inquisición, por ejemplo, no ha ejecutado nunca a un hombre, sino que se ha limitado a declararlo hereje, como haría un tribunal de jurados, por decirlo así, y el reo es penado luego según las leyes civiles. Hubo además mil choques y ocasiones de conflicto en las procesiones y fiestas, al paso de la custodia por las calles, o bien causadas por la salida de los conventos, etc., o como cuando un arzobispo de Colonia quiso hacer de su obispado un principado temporal para sí y su familia. Los confesores impusieron como deber de conciencia a los príncipes católicos el arrancar de las manos de los herejes los bienes que antes fueron de la Iglesia y el restablecer el agraviado derecho de propiedad de la Iglesia.

Por todo esto, la existencia de la Iglesia protestante solo podía asegurarse con la guerra. Sin embargo, en Alemania, las circunstancias eran favorables al protestantismo, por el hecho de haberse convertido en principados los antiguos feudos imperiales particulares. Pero en países como Austria, los protestantes, o no tenían el favor de los príncipes, o tenían a estos en contra, y en Francia hubieron de construirse fortalezas para la práctica de su religión. En los demás países, la antigua Iglesia había conservado un firme sostén, y se había aliado de un modo esencial con el poder político, ya por la posesión de riquezas, ya de un modo político inmediato, porque el Estado no había llegado todavía a la dualidad de una organización temporal y una organización eclesiástica separada de aquella. La existencia de los protestantes no podía, por tanto, asegurarse sin lucha, en ninguna parte; pues se trataba, no de la conciencia como tal, sino del poder político y propiedad privada que los protestantes habían tomado contra los derechos de la Iglesia y que esta reclamaba. En otros Estados, la oposición estalló en forma de tumultos y sublevaciones. En Alemania, donde los príncipes tenían gran independencia política frente al emperador,

la cosa fue distinta. Surgió, sin embargo, una situación de absoluta desconfianza, porque existía en el fondo la desconfianza de la conciencia religiosa. En Alemania, los principados eran soberanías eclesiásticas y, por tanto, propiedad de la Iglesia, propiedad que pertenecía al todo de la Iglesia. Además de esto había muchos intereses políticos entrelazados con la posesión de los bienes eclesiásticos. Las familias reinantes destinaban a sus hijos menores a la posesión de principados eclesiásticos. Esta organización hubo de alterarse por completo, naturalmente, tan pronto como estos dominios pasaron a manos temporales y se convirtieron en principados temporales. La Iglesia tenía abierto a todos el acceso hasta las más altas dignidades, y también a los altos cargos temporales. No así en el Estado. Por tanto, la transformación religiosa había de ejercer también influjo sobre la situación civil de las clases inferiores. Surgieron así guerras civiles, que se pueden llamar también intestinas, aunque no eran guerras de rebeldes. Los príncipes y las ciudades protestantes formaron entonces una débil alianza y se defendieron de un modo más débil todavía. A su caída, el príncipe elector, Mauricio de Sajonia, dando un golpe totalmente inesperado y aventurado, impuso una paz ambigua, que dejó subsistente toda la profundidad del odio.

En Francia, la lucha de los protestantes presentó más bien el carácter de la rebelión; aunque tampoco aquí se la puede designar completamente como una sublevación, porque los grandes y también las ciudades del reino seguían teniendo gran independencia. Pero los Países Bajos rompieron contra España en una verdadera sublevación. Su levantamiento fue una emancipación del yugo de la fe; mas también una liberación política de la opresión extranjera. Bélgica seguía siendo afecta a la religión católica y continuó bajo la dominación española; la parte septentrional, Holanda, por el contrario, se sostuvo heroicamente contra sus opresores. Las clases industriales, las guildas y sociedades protectoras formaron milicias y vencieron con su heroísmo a la infantería española, célebre entonces. Lo mismo que los aldeanos suizos habían resistido a la caballería, las ciudades industriales hicieron frente aquí a las tropas disciplinadas. Mientras tanto, las ciudades marítimas de Holanda equipaban flotas y tomaban a los españoles parte de sus colonias, de donde les venía toda la riqueza.

Eternamente memorable es esta lucha de unos ciudadanos industriosos contra los dueños de las riquezas de Méjico. Mientras Holanda alcanzaba su independencia por medio del principio protestante, Polonia en cambio la perdió, cuando quiso reprimir a los disidentes y con ellos el principio a que se adherían.

En Inglaterra, las luchas religiosas fueron a la vez constitucionales; para dar existencia a la libertad religiosa, era necesaria una transformación política. La lucha fue dirigida contra los reyes, que se hallaban adheridos secretamente a la religión católica, porque encontraban afirmado en ella el principio de la absoluta arbitrariedad. El pueblo fanatizado se alzó contra la afirmación del poder absoluto, según la cual los reyes solo están obligados a dar cuenta a Dios (esto es, al confesor); y frente a la exterioridad del catolicismo llegó el puritanismo a la cima de la interioridad, la cual, manifestándose en un mundo objetivo, apareció ya fanática, ya ridícula. Estos fanáticos, como los de Münster, querían gobernar el Estado inmediatamente por el temor de Dios; como asimismo, los soldados fanatizados querían defender su causa en el campo, rezando. El rey fue decapitado; pero entonces tuvo el poder un jefe militar y, por consiguiente, el gobierno en las manos; pues era necesario un gobierno en el Estado, y Cromwell sabía lo que es gobernar. Cromwell se convirtió en dominador, cogió con fuerte mano las riendas del gobierno, expulsó a aquel Parlamento orante, y como protector ocupó el trono con gran brillo. Pero con su muerte se extinguió su derecho y la antigua dinastía recobró el poder.

La lucha suprema, en que se peleó decisivamente por ambas partes, tuvo lugar en Alemania, donde los dos principios se hicieron frente, tan legítimos como irreconciliables. Europa entera participó en esta lucha, que se ha hecho célebre posteriormente bajo el nombre de *guerra de los treinta años*. Las otras potencias europeas pudieron participar con justificación política en esta guerra; pues no apoyaban a rebeldes, sino a partes justificadas políticamente. Aquí fue, pues, donde se libró la lucha por el principio de la interioridad perfecta. En ella asumieron la causa de la libertad, primero Dinamarca y luego Suecia. La primera fue pronto obligada a ceder el campo; mas la última representó, bajo el memorable héroe del norte, Gustavo Adolfo, un papel tanto más brillante, cuando que ella sola, sin la

ayuda de los protestantes alemanes, emprendió la guerra contra el enorme poderío de los católicos. Todas las potencias de Europa, con escasas excepciones, se precipitan, pues, sobre Alemania, hacia la cual refluyen como la fuente de donde salieran. En Alemania va a ventilarse ahora con las armas el derecho de la interioridad religiosa y el derecho de la división interior. La lucha termina con la paz de Westfalia, sin conseguir para el pensamiento nada, sin idea, en el cansancio de todos y en la desolación total. Se habían agotado todas las fuerzas; los dos partidos permanecieron en sus posiciones sobre la base del poder exterior.

El resultado es de naturaleza política. Ni se reconoce un principio, ni se produce la unión religiosa. Leibniz sostuvo más tarde con Bossuet una larga correspondencia acerca de la unión de las dos religiones, edificando esperanzas sobre el hecho de que Francia no hubiera reconocido aún el Concilio tridentino, en cuyas decisiones la religión católica se había expresado de un modo por entero concluyente. Pero Bossuet replicó que para semejante reconocimiento no era necesario ni competente el Parlamento, sino tan solo el clero; y Leibniz abandonó la discusión.

Por la paz de Westfalia la Iglesia protestante fue reconocida como Iglesia independiente, para enorme vergüenza y humillación de la católica. Esta paz ha pasado frecuentemente por el paladión de Alemania, porque fijó la constitución política de Alemania; aunque la completa fragmentación quedó confirmada por ella todavía más formalmente de lo que lo estaba antes. Esta constitución fue en efecto una confirmación de los derechos privados de los países en que Alemania estaba dividida. No hay en ella pensamiento ni representación de un fin encaminado hacia la unidad del Estado. Basta leer el *Hippolytus a lapide*[135] (libro que, escrito antes de la conclusión de la paz, ha tenido gran influjo sobre la situación del imperio), para conocer la libertad alemana, cuya representación reina en las cabezas. Aquí es donde mejor se ve cómo la representación de la libertad alemana no contiene más que particularidades. En esta paz se halla expreso el fin de la perfecta particularidad y la determinación jurídico-privada de todas las circunstancias; es la anarquía constituida[136], como aún no se había visto en el mundo, es decir, que la afirmación de que un imperio debe ser uno, un todo, un Estado, coexiste con que todas las relaciones de los poseedores del

poder están determinadas tan exclusivamente desde el punto de vista del derecho privado, que el interés de las partes en obrar para sí y contra el interés del todo, o en omitir lo que exige el interés de este y lo que está determinado legalmente, se halla garantizado y asegurado del modo más inviolable. Alemania cedió en la paz su provincia protectora, la Alsacia, a Francia, y reconoció formalmente la independencia de Suiza y de los Países Bajos. No bien se hubo estatuido todo esto, hízose patente lo que había venido a ser el imperio alemán, como un Estado frente a otros; sostuvo ignominiosas guerras con los turcos, que llegaron hasta delante de Viena y que solo con ayuda de los polacos pudieron ser rechazados. Todavía más ignominiosa fue su conducta con Francia, que se apropió durante la paz y ha conservado sin esfuerzo, ciudades libres, baluartes de Alemania y florecientes provincias.

Esta constitución, que ha sido causa de que Alemania dejara de existir como un imperio, fue principalmente obra de Richelieu, cardenal romano, por la ayuda del cual se salvó la libertad religiosa en Alemania. Richelieu hizo en el Estado que gobernaba lo contrario de lo que hacía con sus enemigos; a estos los redujo a la impotencia política afianzando la independencia de las partes; en cambio dio la seguridad a su reino, acabando con la independencia del partido protestante. Por esta razón ha sufrido Richelieu el destino de muchos grandes estadistas: ser maldito de sus conciudadanos, mientras los enemigos consideraban la obra con que los arruinaba, como el fin más salto de sus propios deseos, de su derecho y de su libertad.

El resultado de la lucha fue, pues, que los partidos religiosos formados por la fuerza quedaron ahora políticamente fundados como Estados políticos, manteniendo relaciones positivas de derecho público o privado.

2. *La consolidación política y espiritual*

a) Las monarquías y el sistema de los Estados europeos.—El fenómeno general consiste en la consolidación de los gobiernos después de la Reforma. Las naciones han logrado su satisfacción. La desunión interior ha

dejado de hacerse sentir de un modo u otro, mediante una aspiración hacia el exterior. Las naciones se han hecho adultas y descansan, pacíficas. En medio de esta satisfacción adquieren relieve las particularidades de los Estados, al contrario de lo que sucedió en la Edad Media, durante la cual todos los países parecían casi iguales unos a otros. Ahora ha despertado en todos la conciencia de sí mismos y el carácter nacional aparece con precisión.

Con esto se relaciona la consolidación de la monarquía en los diversos Estados. Vemos a los monarcas investidos con el poder político. Ya con anterioridad hemos visto cómo empezó a resaltar el poder real y a formarse la unidad del Estado. Junto con esta siguió existiendo la masa de obligaciones y derechos privados, procedentes de la Edad Media. Es de enorme importancia que los momentos del poder político hayan llegado a tener esta forma de derechos privados. En la cima de ellos se encuentra ahora este hecho positivo: que existe una familia que, con exclusión de las demás, constituye la dinastía reinante, y que la sucesión a la corona está determinada por la herencia y la primogenitura. El Estado tiene aquí un centro inconmovible. Alemania no se ha convertido en un Estado, porque era un imperio electivo; por la misma razón ha desaparecido Polonia de la serie de los Estados independientes. El Estado organizado puede representarse como un individuo; su última voluntad decisiva debe ser una sola. Pero si lo último y decisivo debe ser un individuo, este ha de estar determinado de un modo inmediato, natural, no por la elección o el conocimiento, u otras cosas semejantes. Entre los libres griegos era el oráculo el poder exterior que los determinaba en sus negocios más importantes; aquí el oráculo es el nacimiento, algo independiente de todo albedrío. Pero como el ápice supremo de una monarquía pertenece a una familia, el poder parece su propiedad privada. Ahora bien, esta, como tal sería divisible; mas la divisibilidad contradice al concepto del Estado; era pues necesario determinar de un modo más exacto los derechos del monarca y los de su familia. Los dominios no pertenecen al jefe supremo, como individuo, sino a la familia, a modo de fideicomiso, y la garantía de esto la dan los brazos del Estado, que deben vigilar la unidad del Estado. La propiedad de los príncipes no tiene pues la significación de una propiedad

privada de bienes, dominios y jurisdicciones, etc., sino que es propiedad y negocio de Estado.

Asimismo importante y relacionado con esto es la reversión al Estado de los poderes, negocios, deberes y derechos, que por su concepto pertenecen al Estado, pero que se habían convertido en propiedad y en obligaciones privadas. Se suprimen los derechos de los dinastas y barones, los cuales han de contentarse desde ahora con ocupar los cargos del Estado. Esta transformación de los derechos de los vasallos en deberes políticos se ha verificado de diverso modo en los distintos reinos. En *Francia*, por ejemplo, los grandes barones, los gobernadores de las provincias, que podían pretender esos puestos como derechos y que, como los bajás turcos, mantenían tropas con los recursos de sus provincias, pudiendo atacar al rey en todo momento, fueron rebajados a meros propietarios territoriales, a nobleza de corte; y aquellos bajalatos se convirtieron en puestos que eran concedidos como empleos. O los nobles servían como oficiales y generales del ejército; pero del ejército del Estado.

El concepto de la monarquía implica en efecto que esta tenga un poder independiente, para ser autónoma. Por esto la aparición de los *ejércitos permanentes* es tan importante; pues ellos dan a la monarquía este poder independiente y son tan necesarios para la consolidación del centro contra las insurgencias de los individuos sometidos, como para la defensa del Estado en el exterior. Las contribuciones, empero, no tenían aún carácter general, sino que consistían en una infinita multitud de rentas, censos, derechos de aduanas, y además subsidios y contribuciones de las clases, las cuales tenían en cambio el derecho de petición, como aún hoy en Hungría. En *España*, los grandes ya no pudieron seguir manteniendo tropas propias y fueron alejados paulatinamente de los cargos del Estado. Privados de poder, contentáronse como personas privadas, con un honor vano. Pero el medio por el cual el poder real se consolidó en España fue la *Inquisición*. Esta, instituida para perseguir a los judíos, moros y herejes ocultos, tomó pronto un carácter político, dirigiéndose contra los enemigos del Estado. La Inquisición contribuyó a robustecer el poder despótico de los reyes; estaba incluso por encima de los obispos y arzobispos, a los cuales podía llevar ante su tribunal. La frecuente confiscación de bienes, una de las penas más

habituales entonces, enriqueció con este motivo el tesoro público. La Inquisición era además un tribunal de la sospecha, que ejercía un poder temible, incluso contra el clero y tenía su verdadero apoyo en el orgullo nacional. Todo español quería ser de vieja sangre cristiana; y este orgullo casaba bien con los designios y la dirección de la Inquisición. Algunas provincias de la monarquía española, como por ejemplo Aragón, tenían aún muchos derechos especiales y privilegios; pero los reyes de España, desde Felipe II, los suprimieron enteramente.

Nos llevaría demasiado lejos seguir de cerca la marcha de la depresión de la aristocracia en los distintos reinos. El principal interés consistía, como queda dicho, en la restricción de los derechos privados de los dinastas, y en la conversión de sus derechos señoriales en deberes hacia el Estado. Este interés era común al rey y al pueblo. Los poderosos barones parecían ser el término medio que sostenía la libertad; pero lo que defendían eran propia y exclusivamente sus privilegios contra el poder real y contra los ciudadanos. Los barones de Inglaterra arrancaron al rey la *Magna charta*, pero los ciudadanos no ganaron nada con ella, permaneciendo en su estado anterior. La libertad polaca no fue asimismo otra cosa que la libertad de los barones contra los monarcas, mientras la nación estaba reducida a la servidumbre absoluta. El pueblo tenía, por consiguiente, el mismo interés contra los barones que el rey; pues en todas partes se hizo libre, al quedar sometidos los barones. Siempre que se habla de libertad es menester fijarse bien en si no serán propiamente intereses privados aquellos de que se habla. Pues aunque se despojó a la nobleza de su poder soberano, el pueblo siguió oprimido por las servidumbres y jurisdicciones; unas veces no tenía derecho de propiedad, y otras estaba cargado con servicios y prestaciones personales y no podía vender libremente lo suyo. El supremo interés de la libertad consistía —tanto para el poder del Estado como para los propios súbditos— en que estos fuesen como ciudadanos individuos realmente libres y en que las prestaciones debidas a lo universal se midiesen por la justicia, no por el azar. La aristocracia de la propiedad tiene la propiedad en contra del poder del Estado y en contra de los individuos. Mas la aristocracia debe desempeñar su cometido de sostener el trono, trabajando para el Estado y lo universal; y ha de ser a la vez sostén de la libertad de los ciudadanos. Este

precisamente es el privilegio del término medio de unión; que toma sobre sí el saber y la acción de lo racional y universal; y este saber y esta acción de lo universal debe reemplazar al derecho positivo personal. Esta sumisión del medio positivo a la autoridad del Estado se verificó entonces; pero todavía no se realizó con ella la libertad de los súbditos. Esta vino posteriormente, cuando apareció el pensamiento de lo que es el derecho en sí y por sí. Apoyándose en el pueblo, los reyes vencieron la casta de la injusticia; mas en los países donde se apoyaron sobre los barones o donde estos mantuvieron su libertad frente a los reyes, subsistieron los derechos y las injusticias positivas.

Con la concentración de las distintas naciones en Estados monárquicos, desarróllase naturalmente un *sistema de Estados* y una relación mutua entre los Estados. En este sistema político hay que distinguir dos grupos, el grupo de los países románicos y el de los países germánicos. Los Estados románicos continuaron, como ya se ha expuesto anteriormente, en el seno de la antigua Iglesia. Cuando entraron en la existencia, tenían ya un «ser fuera de sí» en el «ser en sí». Por obra del cristianismo, que penetró en ellos cuando nacieron, tenían una sujeción que concuerda con el principio de la Iglesia católica. Era, pues, necesario que se mantuviesen fieles a la antigua Iglesia, porque había en ellos algo fijo, positivo y contrario a la libertad del espíritu. Es de observar que la religión católica es muy recomendable para los príncipes, pues colabora a la seguridad de su gobierno, sobre todo cuando la Inquisición está unida con el gobierno y sirve de arma a este. Pero esta seguridad radica en la servil obediencia religiosa; y solo existe cuando la constitución política y todo el derecho del Estado descansa todavía en la propiedad positiva; mas si la constitución y las leyes han de basarse sobre un derecho verdaderamente eterno, solo existe seguridad en la religión protestante, en cuya principio se desenvuelve la libertad subjetiva de la razón. Frente a los Estados católicos hállanse las naciones germánicas, que han entrado en la nueva Iglesia. El panorama de Europa se presenta, pues, de la siguiente manera:

España y *Portugal* habían tenido el noble espíritu de la caballería, de una caballería conquistadora. Mas esta caballería salió de sí, hacia América y África, en lugar de volverse sobre sí, en su intimidad. Los españoles son

el pueblo del honor, de la dignidad personal individual y, por tanto, de la gravedad en lo individual. Este es su carácter principal. Pero en él no hay un verdadero contenido; pues ponen la dignidad en el nacimiento y en la patria, no es la razón. Su caballerosidad ha descendido así hasta convertirse en un honor inerte, que es bien conocido: la grandeza hispánica. En la industria han permanecido rezagados; las clases del Estado no han logrado la independencia. El Estado y la Iglesia no se han encontrado en oposición, porque ambos han dejado incólume aquella dignidad individual; como queda señalado, se han protegido recíprocamente por medio de la Inquisición, que ha tenido un carácter duro, africano, y no ha permitido la génesis del yo en ningún aspecto. El pueblo bajo se ha sumido en una especie de mahometanismo y los conventos y la corte han cebado a la masa perezosa y la han empleado para lo que han querido.

Italia está dividida, como Alemania. Su territorio no tiene unidad, no forma un todo cerrado. De acuerdo con esto, el carácter nacional revela un particularismo, que no llega a la universalidad. La absoluta división y dispersión ha sido siempre el carácter fundamental de los habitantes de Italia, lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Moderna. Todo lo que yace fuera de esta determinación del pensamiento puede producir entre los italianos las más bellas flores, como por otro lado, también la mentira y la infamia tienen aquí su sede. La forma de la conciencia italiana no tiene, al parecer, relación alguna con la de la antigua Roma; empero se trasluce la firme personalidad de los romanos. La rigidez de la individualidad había estado fuertemente sujeta bajo el imperio romano; pero cuando se rompió esta sujeción, resultó rudamente el carácter primitivo. Sin embargo, entre ellos no existe nada de ese orgullo y gravedad, de esa *dignitas* y *auctoritas* de los romanos; se entregan espontánea y libremente y bromean sobre ello. Encuéntranse aquí las más hermosas flores de la religiosidad, junto a la sensualidad más desenfrenada. Después de haber vencido el más monstruoso egoísmo y degenerado en toda clase de crímenes, los italianos han encontrado una especie de unidad en el goce del arte bello; la cultura, la dulcificación del egoísmo, ha llegado entre ellos a la belleza, pero no a la razón, no a la superior unidad del pensamiento. Por eso hasta en la poesía y el canto, la naturaleza italiana es distinta a la nuestra. Los italianos

espiritualizan lo sensible en el arte y viven alegres; su naturaleza es la alegría, el arte y la poesía. Todos los italianos tienen por naturaleza una melodía en su garganta. Son naturalezas improvisadoras que se derraman totalmente en el arte y en el goce bienaventurado. Con semejante naturaleza artística, el Estado ha de ser necesariamente un azar.

Francia se parece más a Alemania; por eso ha acogido la Reforma. Pero como el Estado francés se hallaba entonces ya consolidado, esto causó muchas guerras interiores. El protestantismo carecía aquí de la superior garantía del espíritu. La ascensión del espíritu se realizó de otro modo. Los franceses son el pueblo del pensamiento y del espíritu; pero del espíritu esencialmente abstracto; son el pueblo de la cultura infinita. Pero su pensamiento tiene la tacha de la exterioridad frente a lo concreto. El pensamiento abstracto y la agudeza son aquí los modos característicos de la conciencia. El pensamiento de la universalidad abstracta es lo que nosotros llamamos cultura. Francia es, pues, el país de la cultura; ser un hombre culto, comportarse de un modo universal, tal es la aspiración del francés.

Frente a estas tres naciones románicas se hallan las germánicas, que representan el principio de la interioridad. También aquí hay tres figuras, que, en cuanto han permanecido en esa interioridad, presentan exteriormente cada una también tres aspectos.

La *Gran Bretaña* está dividida en Inglaterra, Escocia e Irlanda, y cada uno de estos países representa una forma de la vida religiosa: la episcopal, la presbiteriana y la romana. La Gran Bretaña coincide con Francia en ser también un país del pensamiento abstracto, del razonamiento; pero este tiene por objeto derechos totalmente concretos y particulares. Inglaterra es el país de la particularidad. El gobierno está en las manos de los aristócratas. El derecho está en Inglaterra pésimamente organizado y solo existe para los ricos, no para los pobres. En el derecho inglés no se encuentra ningún principio universal, ningún pensamiento determinante. El poder del Estado es un medio para los fines particulares, este es precisamente el orgullo de la libertad inglesa. En el desarrollo del fin particular radica también el ímpetu colonizador. Los ingleses sienten la mayor indiferencia hacia los fines particulares de otros pueblos; dejan incólumes todas las costumbres y creencias extrañas. Son en todos los

pueblos los misioneros de la industria y la técnica[137], y ponen al mundo entero en relación por medio del tráfico mercantil sometido a normas jurídicas.

Escandinavia comprende las tres naciones de Dinamarca, Noruega y Suecia. Estas naciones son comparables a los españoles, por el espíritu caballeresco que alienta en ellas. Las antiguas expediciones marítimas de estos héroes nórdicos han sido repetidas posteriormente en otras formas. Gustavo Adolfo y Carlos XII han sido grandes personalidades caballerescas. En el interior, los reyes escandinavos sostienen múltiples guerras, ya con ayuda de sus orgullosos grandes, ya en contra de esta su nobleza.

Alemania tiene los mismos destinos que Italia. Domina aquí el principio de la individualidad; pero de una individualidad con contenido interno, de la individualidad libre. El espíritu alemán siente la *aspiración de hacer lo justo*; se mantiene, pues, siempre en su interioridad y prefiere dejarse tomar provincias que adquirirlas. Afincado en el centro de la intimidad, y espiritual por su determinación propia, Alemania no ha sabido darse la unidad política. Se ha descompuesto y dividido también exteriormente en tres dominios. Ha dejado a la clase agricultora hacerse autónoma en Suiza; por otra parte los Países Bajos (cuyas ciudades se habían unido en la liga del comercio y de la industria) se convirtieron en un todo independiente. Los suizos viven tranquilos para sí, no quieren ser nada más que suizos; no tienen ningún deseo en el Estado y sirven en la guerra, no por Alemania, sino por la soldada. A los Estados orientales de Alemania se han agregado pueblos eslavos.

En el exterior, Alemania es una nulidad política. Su constitución se ha formado sin conciencia. Sin embargo, Alemania como tal es el microcosmos de Europa. Los principales representantes de los dos principios políticos europeos debían encontrarse necesariamente en ella. La antigua Iglesia está representada por Austria; pero más tarde la Iglesia protestante ha recibido una plena garantía política, merced al ascenso de uno de los Estados pertenecientes a ella, a potencia europea independiente. Esta potencia tenía que nacer necesariamente con el protestantismo; es *Prusia*, que nace a fines del siglo XVII y encuentra más tarde con Federico el

Grande el individuo que, si no la funda, la consolida y afianza. La guerra de los siete años fue la lucha de esta consolidación y afianzamiento. Así, pues, la nueva Iglesia está representada por Prusia, adonde se ha dirigido y dirigirá la mirada de la libertad. Los otros Estados alemanes constituyen una abigarrada multitud y se hallan en una situación peculiar, que conservan, adhiriéndose a aquellos dos Estados directores y manteniéndose a la vez más o menos autónomos.

Fuera de estos dos grandes órdenes hay en Europa todavía un tercer elemento, el eslavo, que se mantiene en una pureza primitiva. Este elemento existe en la forma del *imperio ruso*, que solo hace unos cien años ha empezado a asimilarse la cultura europea, pero no ha intervenido aún históricamente en el proceso de la misma. En cambio, ha entrado ya en el sistema europeo, desde el punto de vista de la política exterior; y lo ha hecho con el poder macizo que caracteriza a lo sólido; en época reciente ha llegado a consolidar y afirmar el vínculo de la existencia de los reinos europeos, aunque él en sí es propiamente solo pasivo.

Entre estos Estados se desarrollan múltiples guerras. Los reyes, que han aumentado su poder político, miran hacia el exterior, con toda clase de pretensiones. El fin y el interés propio de las guerras es ahora siempre el mismo, la conquista. Objeto singular de estas conquistas ha sido Italia, que ha servido de botín a los franceses, a los españoles y más tarde a los austríacos. Pero tampoco las guerras que Alemania sostuvo fueron honrosas para ella; pues se dejó arrebatar la Borgoña, la Lorena, la Alsacia y otras provincias. A pesar de esto impusiéronse con gran fuerza algunos intereses políticos comunes de los Estados europeos. Austria, por ejemplo, era en el exterior el baluarte de Europa frente a los orientales, destino muy importante. A ella tocaba principalmente la defensa de Europa contra los *turcos*, contra esa formidable potencia, que amenazaba inundar a Europa por el Este. Los turcos eran entonces una nación fuerte y sana todavía, cuyo poderío estaba fundado en la conquista, y que, por tanto, hacía continuamente la guerra y solo concluía armisticios. Los países conquistados eran repartidos entre los guerreros, como propiedad personal, no hereditaria, lo mismo que hacían los francos; cuando más tarde apareció la herencia, el poderío de la nación estaba ya quebrantado. La flor de la

fuerza otomana, los jenízaros, eran el terror de los europeos. Los jenízaros eran niños cristianos, hermosos y robustos, recogidos principalmente por conscripciones anuales entre los súbditos griegos, educados con todo rigor en el Islam y ejercitados desde la niñez en el manejo de las armas; sin padres, sin hermanos, sin mujeres, formaban, como los monjes, un ejército independiente y temible. Las potencias del Este de Europa, Austria, Hungría, Venecia y Polonia, hubieron de hacer todas frente a los turcos. La batalla de Lepanto salvó a Italia y quizá a Europa entera, de la invasión de los bárbaros.

En el interior nacieron intereses comunes justamente de las guerras entre las potencias. En fin común era consolidar lo particular, mantener la independencia e integridad de los distintos Estados. Mediante alianzas contra las mayores potencias, conservábase el *equilibrio político*. Había en este una razón determinante muy real, la de proteger a los distintos Estados contra la conquista. La unión de los Estados, como medio de protegerse unos a otros contra la violencia de los más poderosos, el fin del equilibrio, reemplazó ahora al fin universal anterior de una cristiandad, cuyo centro fuese el Papa. Este nuevo fin iba acompañado necesariamente de una relación diplomática en que los más lejanos miembros del sistema político sabían todo lo que sucedía en una potencia. La política diplomática había llegado en Italia a la mayor finura y desde aquí fue transportada a Europa. El deseo y el temor de una monarquía universal se hacen frente. Varios príncipes parecieron hacer vacilar sucesivamente el equilibrio europeo. En los mismos comienzos de este sistema político aspiró Carlos V, como ya se expuso, a la monarquía universal. Un exceso de poder análogo amenazó a Europa con Luis XIV; con razón se temió entonces una monarquía universal de Francia. Con la represión de los grandes de su reino, llevada a cabo por Richelieu y más tarde por Mazarino, Luis XIV se había convertido en un soberano sin límites; además, Francia tenía la conciencia de su superioridad espiritual, por su más adelantada que la del resto de Europa, la cual la hacía apta para la hegemonía del pensamiento. Las pretensiones de Luis XIV se fundaban menos en su dilatado poder, como las de Carlos V, que en la cultura de su pueblo, que era entonces universalmente recibida y admirada, con la lengua francesa; por tanto, tenían una justificación superior sin duda

que las de Carlos V. Pero lo mismo que ya las grandes fuerzas militares de Felipe II se habían estrellado contra la resistencia de los holandeses, también fracasaron contra el mismo heroico pueblo los ambiciosos planes de Luis. Carlos XII fue asimismo una figura extraordinaria y amenazadora; pero su ambición fue más bien de naturaleza aventurera y apoyada menos por fuerzas internas. A través de todas estas tormentas han afirmado las naciones su individualidad e independencia.

b) La cultura espiritual de Europa.—El periodo que sigue a la época de la Reforma es el de la cultura formal del entendimiento. La religión es perfecta en sí; tiene existencia jurídica y queda aparte. Por eso en este periodo hay solamente guerras políticas, no religiosas. La Iglesia católica había sido reformada también por la Reforma; pero la luterana se desarrolló más ampliamente y este desarrollo es la historia del espíritu. Ahora se pone la evolución en la interioridad del espíritu. De este modo la fe se desarrolla en el espíritu; pero también se cultiva una fe exterior en los milagros, etc., con lo que surge la fe sin espíritu. Principalmente se hace notar la actividad de la cultura privada; el sujeto, que tiene valor en sí, se da la forma de la universalidad. La *cultura* ha existido en todos los tiempos; pero aquí tiene una significación de valor peculiar. Se trata del espíritu por sí, cuya existencia política se ha asegurado y que ahora deja en libertad al mundo exterior y busca en él a sí mismo y a la verdad.

Con la confianza del sujeto y la certeza de su seguridad en la fe luterana, nace la confianza en la naturaleza. El hombre se acerca a la naturaleza, para conocerla; y florecen de nuevo las ciencias empíricas y prosperan con más hermosura que en Grecia.

Las ciencias se separan de la Iglesia católica. Lo «otro» solo es verdad para el hombre libre, que no busca en la cosa particular la manifestación de lo divino, sino que considera al mundo exterior como exterior, en efecto, y se vuelve prácticamente hacia él. Esta actividad en el mundo exterior necesita, pues, justificarse por sí en la conciencia, en el sentido de que el hombre pueda llevar esta conciencia también ante Dios El verdadero modo y forma de conducirse el individuo en las relaciones particulares de la existencia, es la *probidad*. Pero esta conducta debe desembocar en la

conciencia de lo absoluto, en la conciencia religiosa; y solo partiendo de esta ha de ser probidad. Con otras palabras: Dios actuándose en las relaciones particulares, tal es la probidad. Este espíritu de la verdad no es otro que el religioso; solo que aplicado a lo particular. Consiste en justificar al hombre absolutamente ante Dios. Cuando, por el contrario, el hombre es honrado, pero considera esto como una modalidad parcial de su existencia, por decirlo así, como una modalidad que se halla dirigida negativamente, contra lo que manda la Iglesia, el hombre necesita comprar a la Iglesia, con ofrendas, limosnas y otras cosas semejantes, la licencia, para poder obrar de este modo temporal. Esta es la doble vida; en la cual teóricamente se considera injusto matar hombres en la guerra, vivir de los negocios y tratos de toda especie y en las relaciones de familia. En la fe luterana, el espíritu es activo en la vida real; y como tal se considera en la Edad Moderna como justificado, no necesitando comprar su derecho mediante ofrendas.

Por la experiencia consigue el hombre la certidumbre; y las distintas experiencias le dan lo universal. Lo universal se ha encontrado así mediante la reflexión y el experimento. Esta misma cultura salió de Francia; mas era exclusivamente formal. Verdadero contenido, pensamiento racional aún no existía aquí. Pero en ningún otro Estado se han convertido tanto las ciencias en un interés público como en Francia. La cultura del siglo de Luis XIV, la edad de oro, como los franceses la llaman, es espléndida. Las virtudes toman las formas de la grandeza y la benevolencia, que hacen honor también a los demás; igualmente ganan la elocuencia y la distinción en el arte de conducirse. La retórica se convierte en la elocuente sofística de la pasión; también se hacen resaltar a veces en el discurso, por lo que respecta al contenido, aquellas virtudes tradicionales. Pero no hay en esto ningún principio verdadero ni absoluto; esto no se remonta a la libertad, y las virtudes no brotan de la libertad ética absoluta. La verdadera cultura es aquí esencialmente la de la ciencia; la cual se halla al lado del Estado y no de la Iglesia, que no se ha puesto a la cabeza ni de la libertad religiosa ni de la científica.

La ciencia que adquiere ahora relieve principalmente es la *ciencia natural*, la ciencia de la experiencia de la naturaleza externa e interna. Así como en las naciones germánicas puras ha nacido el principio del espíritu,

así en las románicas fue ante todo comprendida la abstracción, que está en relación con el carácter de estas naciones, carácter internamente dividido, como ya hemos visto. La ciencia empírica ha encontrado rápido acceso entre ellos, como también entre los protestantes ingleses, pero principalmente entre los italianos. El espíritu ha tomado aquí a la naturaleza prosaicamente, como exterior, y la ha dejado obrar libremente por sí. El espíritu ya no siente temor ante esta exterioridad, ni duda de poder reconciliarse con ella; reconoce que la naturaleza, el mundo, tiene también en sí una razón, pues Dios la ha creado racionalmente. Ha surgido, pues, un interés universal por estudiar y conocer el mundo presente. Lo universal en la naturaleza son las especies, los géneros, la fuerza, la gravedad, reducidas a sus manifestaciones, etc. La experiencia se ha convertido así en ciencia del mundo, pues la experiencia es, por una parte, la percepción, pero además el descubrimiento de la ley, de lo interior, de la fuerza, en cuanto que reduce lo existente a lo simple. Esta ciencia hace honor al hombre y a Dios. El ojo del hombre ha sido iluminado por ella; el sentimiento, estimulado; el pensamiento, convertido en laborioso e ilustrado. Fue para los hombres como si Dios hubiese creado ahora por primera vez el sol, la luna, las estrellas, las plantas y los animales; como si las leyes hubiesen sido establecidas entonces por vez primera. En efecto, por primera vez sintieron los hombres un interés por estas leyes, reconociendo su razón en aquella razón y descubrimiento lo universal en la naturaleza y en el entendimiento.

Con las leyes de la naturaleza, el hombre ha hecho frente a la enorme superstición de la época y a todas las representaciones de potencias extrañas, que solo la magia puede vencer. Los hombres han dicho por todas partes lo mismo, los católicos no menos que los protestantes: que lo exterior, a que la Iglesia quiere anudar lo más alto, es exclusivamente exterior; que la hostia solo es pan y las reliquias solo huesos. Frente a la fe fundada en la autoridad, se ha puesto el dominio del sujeto por sí mismo, y se ha reconocido que las leyes naturales son lo único que enlaza lo exterior con lo exterior. Se han negado, por consiguiente, todos los milagros, pues la naturaleza es un sistema de leyes conocidas y reconocidas, el hombre está en ella en su centro, y solo tiene valor aquello en lo cual está él en su

centro; el hombre es libre por el conocimiento de la naturaleza. La Iglesia católica ve en esto un agravio a la honra de Dios; obligó a Galileo a retractar su exposición del sistema copernicano, apelando para ello a una sentencia de la Biblia, sentencia que pertenece a aquella fe sin espíritu antes mencionada. Todos los hombres que piensan se han alejado de la Iglesia, después de tales hechos.

Mas, por otra parte, la Iglesia tiene su razón cuando afirma que esas ciencias conducen al materialismo y al ateísmo. En ellas, en efecto, la ley de la naturaleza es lo último, lo universal por sí. Se puede decir que Dios ha hecho dichas leyes; pero esas ciencias establecen la pretensión de que toda relación sea conocida, aun cuando ella no muestren justamente esa relación, ese puente y tránsito en la ascensión hasta Dios. Este tránsito contradice, por tanto, el principio mismo de estas ciencias, Esta forma de conocimiento solo tiene dos lados: primero, el de la experiencia, y segundo, el de la elevación de la experiencia, que radica en la percepción inmediata, a la forma de lo universal. En las leyes, lo mismo que en los géneros, el entendimiento se halla en su propio terreno: el material sensible obtiene validez, es el contenido, el punto de partida, desde donde se pasa a lo universal, y lo universal es aquí el entendimiento. El entendimiento es la modalidad del pensamiento subjetivo y a la vez la relación de lo exterior consigo mismo. El entendimiento queda satisfecho en la forma de la ley, porque en ella tiene ante sí la identidad, que es él mismo. En esta fase, el espíritu se halla al mismo nivel en la esfera católica o en la protestante.

En la religión protestante el principio de la interioridad entró en sí mismo con la liberación y la satisfacción religiosa, y con él también la creencia en que la interioridad y el poder de lo temporal son el mal. También en la Iglesia católica hizo la casuística jesuítica infinitas investigaciones, tan prolijas y minuciosas como antaño en la teología escolástica, sobre lo interior de la voluntad y los móviles de la misma. En esta dialéctica, que hacía vacilar todo lo particular, convirtiendo el mal en bien y el bien en mal, no quedó al fin para la conciencia, sino la forma de la universalidad, la pura actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu, *el pensamiento*. Este pensamiento es ahora la bandera que ha reunido a todos los pueblos. El pensamiento lo considera todo en la forma

de la universalidad y es por ende la actividad y producción de lo universal. En la antigua teología escolástica el contenido propio, la doctrina de la Iglesia, resultaba un más allá; también en la teología protestante subsistió la referencia del espíritu a un más allá, pues a un lado sigue la propia voluntad, el espíritu del hombre, el Yo mismo, y al otro, la gracia de Dios, el Espíritu Santo, y en el mal está el diablo. Mas en el pensamiento el yo está presente a sí mismo; su contenido, sus objetos, están sencillamente presentes a él, pues para pensar necesito elevar a la universalidad el objeto, y este ha de ser asimismo algo presente. Esto es sencillamente la libertad absoluta, la cual deja libre al objeto, porque el pensamiento está cierto de su objeto. El yo puro reside, como la pura luz, absolutamente en sí mismo. Así, pues, lo diferenciado, tanto lo sensible como lo espiritual, ya no es para él temible, pues él es libre en sí y se opone libremente a lo diferenciado. El interés práctico usa los objetos, los consume; el teórico los considera, con la seguridad que no son en sí nada diverso. Así, pues, el último ápice de la interioridad es el pensamiento, el cual es en sí libre, cuando tiene por contenido lo universal, que solo se relaciona consigo mismo. El hombre no es libre mientras no piensa, pues entonces se relaciona con otra cosa y reside en esta. Este aprehender, el caer sobre lo otro, con la íntima certeza de sí mismo, contiene inmediatamente la reconciliación: el yo, lo puro y simplemente universal, a que lo particular está subsumido. La unidad del pensamiento con lo otro existe en sí, pues la razón es el fundamento sustancial, tanto de la conciencia como de lo exterior y lo natural. Lo que está enfrente ya no es por tanto, un más allá, ni es de otra naturaleza sustancial. Descartes es quien primero ha sacado la conciencia del pensamiento de aquella sofística, que lo hace vacilar todo. Él es el creador de la filosofía moderna. Su principio decía: *cogito, ergo sum*, lo que no debe entenderse como si hubiese aquí un silogismo, y *ergo* designase la consecuencia de las premisas, sino que significa: el pensar y el ser son lo mismo, principio que sigue valiendo al presente. El pensamiento es ahora el grado a que ha llegado el espíritu; contiene la reconciliación en su más pura presencia, puesto que se acerca a lo exterior, pidiéndole que tenga en sí la misma razón que el sujeto. El pensamiento se ha dirigido luego también al lado espiritual.

La consecuencia inmediata de esto es que lo universal, que es primero teórico, se vuelve también prácticamente hacia la realidad. Pasa, en primer término, de lo existente a las leyes; pero luego aplica estas leyes como normas, puntos de vista, supuestos fijos, y confronta con ellas toda la realidad, que considera como sometida a ella.

c) La Ilustración.—Con esto el espíritu ha alcanzado la fase en que el hombre encuentra el verdadero contenido en sí mismo. Es el periodo que se ha designado con el nombre de la *Ilustración*. El principio de la ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Las leyes impuestas por el entendimiento, esas determinaciones fundadas en la conciencia presente y referente a las leyes de la naturaleza y al contenido de lo que es justo y bueno, son lo que se ha llamado la razón. Llamábase ilustración a la vigencia de estas leyes. El criterio absoluto frente a toda la autoridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, y en particular del derecho político, era entonces que el contenido fuese visto con evidencia y en libre presencia por el espíritu mismo. Lutero había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido victoriosamente que la eterna determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo. Mas Lutero supuso que el contenido de lo que ha de verificarse en el hombre y la verdad que ha de hacerse viva en él, era algo dado, era lo revelado por la religión. Ahora se asienta el principio de que este contenido es un contenido presente, del cual puedo convencerme interiormente; y que todo debe referirse a este fundamento interior.

Este principio del pensamiento aparece primero abstractamente en su universalidad y descansa en el de la contradicción y de la identidad. El contenido es considerado, por consiguiente, como finito, y todo lo especulativo es expulsado y borrado de las cosas divinas y humanas por la ilustración. Aunque es de infinita importancia que se reduzca el múltiple contenido a su determinación simple, a la forma de la universalidad, sin embargo, este principio, todavía abstracto, no satisface al espíritu vivo, al espíritu concreto.

El entendimiento con sus leyes se ha orientado, bajo la forma de la ilustración, en contra de la religión, tomando por base un *ser natural*, ya de naturaleza física, ya de naturaleza espiritual. El entendimiento considera esta base de un ser como lo verdadero; y con ella afirma el principio de la relación, de la consecuencia, que excluye el edificio del pensamiento religioso. Lo supuesto, lo natural, no es solamente lo exterior, sino también lo espiritual, esto es, los sentimientos, los impulsos, el sentimiento de la inmortalidad, la compasión, etc. Pero si el entendimiento se detiene en este ser natural, considerándolo como lo absolutamente verdadero, la religión no puede soportar que así lo haga. La religión tiene un contenido especulativo; es racional y, en consecuencia, contraria al entendimiento. Pues la razón consiste precisamente en aprehender lo distinto como lo uno, como lo concreto; el entendimiento, por el contrario, consolida las diferencias. El entendimiento dice: lo finito no es infinito, y todo lo misterioso, es decir, lo especulativo de la religión es para él nulo.

La Ilustración pasó de Francia a Alemania; y un nuevo mundo de representaciones surgió en este país. Sus principios fueron analizados aquí más a fondo; pero estos nuevos conocimientos no se opusieron tan abiertamente a lo dogmático, sino que fueron torcidos y revueltos, para conservar la aparición del respeto a la religión; y esto es lo que se ha seguido haciendo hasta ahora. En Alemania la Ilustración estuvo al lado de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contraria a la religión. En Alemania todo lo referente al orden temporal había sido corregido ya por la Reforma. Aquellos perniciosos institutos del celibato, de la pobreza y de la holganza estaban ya abolidos. No había una riqueza muerta en manos de la Iglesia, ni violencia alguna contra lo ético, esa violencia que es fuente y ocasión de los vicios. No había aquella indecible injusticia, que brota de la injerencia del poder eclesiástico en el derecho temporal, ni aquella otra de la legitimidad consagrada de los reyes, esto es, una arbitrariedad de los príncipes, que, como tal, por ser la arbitrariedad de los consagrados, debe ser considerada como divina, santa, sino que la voluntad de los mismos era tenida solamente por respetable, en la medida en que quiere con prudencia el derecho, la justicia y el bien de todos. Hasta este punto se hallaba reconciliado ya el principio del pensamiento; también el mundo protestante

tenía en sí la conciencia de que existía una fuente para el más amplio desarrollo del derecho, y que dicha fuente estaba en el principio de la reconciliación, que ya había recibido su justificación absoluta como principio de la religión.

El mundo protestante se hallaba también por esto más asegurado contra la segunda dirección en que la Ilustración ataca a la realidad: la aplicación del entendimiento al Estado. Puesto que el Estado y el gobierno tienen entendimiento y conciben su actividad como un fin universal, surge la segunda dirección en que la Ilustración ataca a la realidad: la aplica. Se concibe el derecho político según determinaciones universales. Con esto desaparece por necesidad lo que es mera justificación privada en las relaciones políticas. Al convertirse el Estado en pensante, toma otra actitud frente a la realidad. Con arreglo al concepto, pertenecen al Estado todas las relaciones que por la forma son de derecho privado. Mas precisamente por esto solo debe conservar esta forma aquello que, por su naturaleza, puede ser derecho privado. La conversión del Estado en pensante es la obra que llevó a cabo el derecho natural de la Ilustración. Se han considerado el derecho y la eticidad como fundados en el terreno presente de la voluntad humana, mientras anteriormente solo estaba escrito como precepto de Dios, exteriormente impuesto, en el Antiguo y Nuevo Testamento, o solo existía en forma de un derecho particular, en antiguos pergaminos, como privilegios, o en tratados. Primero se ha observado empíricamente lo que las naciones hacen valer recíprocamente como derecho (así Grocio); luego se ha considerado como la fuente del derecho civil y político existente, a la manera de Cicerón, los instintos que la naturaleza ha puesto en el corazón de los hombres, así por ejemplo, el instinto de la sociabilidad, y también el principio de la seguridad de la persona y de la propiedad de los ciudadanos, como asimismo el principio del máximo bien general, la razón de Estado. Partiendo de estos principios, por un lado, no se han respetado, despóticamente, los derechos privados; mas por otro se han realizado los fines generales del Estado, a pesar de lo positivo.

En este aspecto es Federico II un personaje de la historia universal. Puede decirse que es el gobernante con quien entra en la realidad la nueva época, en que el interés real del Estado obtiene su universalidad y su

justificación suprema. Federico II demostró la independencia de su poder, resistiendo al poder de casi toda Europa, a la alianza de las principales potencias. Apareció como campeón del protestantismo, no solo personalmente como Gustavo Adolfo, sino como rey de un Estado. Cierto es que la guerra de las siete años no fue en sí una guerra de religión; pero lo fue en su término definitivo, en la intención de los soldados tanto como de las potencias. El Papa consagró la espada del mariscal Daun, y el objetivo principal de las potencias coaligadas era abatir al Estado prusiano, sostén de la Iglesia protestante. Las guerras de este periodo deben llamarse esencialmente constitucionales; tal es la guerra de siete años. Como fin externo de la alianza de todas las grandes potencias aparece, en primer término[1], la aspiración de arrancar al rey la Silesia. Pero lo que las impulsa es que en el trono de Prusia se ha sentado alguien que es diferente y tiene unas actividades y una moralidad distintas de las sustentadas hasta aquí, por los que solían sentarse en los tronos. Sin duda hay además objetivos particulares; pero el resorte principal es que en el trono se sienta un hombre de otra vida.

Federico el Grande no solo ha colocado a Prusia como potencia protestante entre las grandes potencias de Europa, sino que ha sido un rey filósofo, fenómeno totalmente peculiar y único en la Edad Moderna. Tomó el fondo de su cultura de los escritores franceses. Los reyes de Inglaterra fueron teólogos sutiles, que discutieron en pro del principio absolutista; Federico, por el contrario, comprendió el principio protestante por el aspecto temporal; y siendo desafecto a las disputas religiosas, no decidiéndose ni por esta ni por aquella opinión, tuvo conciencia de la universalidad, que es el último fondo del espíritu y la fuerza del pensamiento consciente de sí mismo. Se le puede llamar rey filósofo además porque, como persona privada, se ocupaba de metafísica y era filósofo. Pero lo que distingue su personalidad es que fue el primero que comprendió como rey (y no exclusivamente como persona privada) la universalidad del pensamiento, poniéndola a contribución en el desempeño de su alto puesto. Federico el Grande se destaca particularmente por haber concebido con el pensamiento el fin universal del Estado, y por haber sido el primero entre los gobernantes que afirmó lo universal en el Estado,

teniendo siempre a la vista, como último principio, el mayor bien de su Estado y no dejando prevalecer lo particular, cuando era opuesto al fin del Estado. Elevó el pensamiento al trono y lo hizo prevalecer contra la particularidad. Abolió los privilegios, los gremios y demás particularidades; todos los derechos tradicionales que existían aún en forma de derechos privados, perdieron su validez, siendo subordinados al mayor bien general. De este modo dio a su reino una sólida consistencia. Su obra inmortal es un código nacional. Federico II ha dado el ejemplo único de un padre que cuida y gobierna con energía el bien de su casa y de sus súbditos.

También Catalina II de Rusia hizo valer los principios universales. En la guerra americana triunfó asimismo el pensamiento de la libertad. El principio de los principios universales se consolidó en el pueblo francés y produjo en él la revolución. Si, pues, la Ilustración no ha llegado hasta el contenido objetivo de la razón, el pensamiento ha sido colocado por ella en el puesto de soberano. Convertido este pensamiento en universal, llámase a la filosofía sano entendimiento humano. Con este principio absoluto formal de la libertad llegamos al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días.

3. *La revolución francesa y sus consecuencias*

a) El pensamiento revolucionario.—La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad*. Todos los demás principios, el de la felicidad y el del bien del Estado, son más o menos indeterminados; la libertad de la voluntad, por el contrario, está determinada en sí y por sí, porque no es nada más que el determinarse a sí mismo. La libertad de la voluntad es la libertad del espíritu en el obrar y brota inmediatamente del principio de la Iglesia evangélica. Mas por esta voluntad libre, cuya realización es el Estado, no se debe entender la voluntad particular, tal como uno la tiene precisamente;

sino que la libertad de la voluntad, que existe en sí y por sí, es la libertad de Dios en sí mismo, la libertad del espíritu, no de este o el otro espíritu particular, sino del espíritu universal según su esencia. El pensamiento ha comprendido ahora que no hay nada más alto que esto. A otro lugar corresponde exponer en qué sentido el pensamiento tiene razón en esto. Aquí nos limitamos a las consideraciones siguientes.

El orden temporal es el reino espiritual en la existencia, el reino de la voluntad que se abre a la existencia. El sentimiento, la sensualidad, los impulsos, son también modos de realizarse lo interior; pero son modos que caducan en lo particular, pues son el contenido variable de la voluntad y solo producen algo pasajero. Mas lo justo y ético pertenece a la voluntad esencial, existente en sí, a la voluntad universal en sí, y para saber lo que es verdaderamente derecho, hay que abstraer de las inclinaciones, impulsos y apetitos, que son lo particular; se necesita saber, pues, lo que es la voluntad en sí. Los impulsos de benevolencia, de ayuda, de sociabilidad, son impulsos a los que son hostiles otros múltiples impulsos. Los impulsos pertenecen también, sin duda, a la voluntad; pero son una voluntad determinada y pueden, por tanto, entrar en conflicto unos con otros; son también principios, pero subordinados. La cuestión es precisamente cuál sea el último principio, que no esté subordinado ni sea particular. Lo que la voluntad es en sí necesita salir de estas particularidades y antagonismos. Si no, la voluntad sigue siendo *abstracta* como voluntad. Lo no particular es la voluntad en sí y por sí; y esta voluntad, en cuanto que es una voluntad no-particular, se quiere a sí misma. La voluntad es libre solo en tanto que no quiere nada ajeno, exterior, nada extraño a ella misma —pues en este caso sería dependiente—, sino que solo quiere a sí misma, a la voluntad. La voluntad absoluta es eso, querer ser libre. La voluntad que solo existe por la voluntad, es la voluntad pura y libre.

Este principio ha sido, pues, aprehendido en el pensamiento; y la voluntad que se quiere, la voluntad libre, ha sido reconocida como lo íntimo y último, como el fundamento sustancial de todo derecho. La voluntad que se quiere a sí misma es la base de todo derecho y de todo deber, y, por consiguiente, de todas las leyes jurídicas, preceptos debidos y obligaciones impuestas. La libertad de la voluntad misma, como tal, es el principio de

todo derecho; es ella misma un derecho absoluto, eterno en sí y por sí; y es el derecho supremo, ya que los demás, los derechos particulares, resultan adjetivos; es incluso aquello por lo que el hombre se hace hombre, o sea, el principio fundamental del espíritu. La voluntad quiere producir un ser; mas, en su pureza, la voluntad es tan universal como el pensamiento. Este principio fue establecido en Francia por Rousseau. El hombre es voluntad; y solo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es. En el principio de la voluntad libre está la esencia de que la voluntad sea libre. Pues en la frase: «Yo quiero, porque quiero», puedo poner todo, afirmarme en ella, e incluso rechazar el bien a segundo término.

El principio empieza por carecer de contenido y es necesario buscar la materia del mismo en los impulsos naturales. Mas al punto surge la cuestión: ¿cómo llega la voluntad a su determinación? Pues en tanto se quiere a sí misma, es solamente una referencia idéntica, que se refiere a sí misma; mas ella quiere también lo particular —hay, como se sabe, distintos deberes y derechos—. Se exige un contenido, una determinación de la voluntad; pues la voluntad pura es su propio objeto y su propio contenido, que no es ninguno. Así la voluntad es tan solo la libertad formal. Pero no hemos de dilucidar aquí cómo se llega especulativamente desde esta voluntad simple a la determinación de la libertad, y con ella a los derechos y deberes. Solo cabe indicar que esta razón teórica se ha hecho valer también en Alemania; y el mismo principio ha sido establecido por la filosofía *kantiana*. Pues, según esta, la simple unidad de la conciencia, el yo —la libertad inquebrantable y absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales, o sea, del pensamiento— es la razón teórica y asimismo la suprema determinación práctica, la razón práctica, como voluntad libre y pura; y la razón de la voluntad está precisamente en mantenerse en la libertad pura, en quererse solo a sí misma en todo lo particular y el derecho solo por el derecho y el deber solo por el deber. Ya hemos dicho que la voluntad real es la razón de la voluntad, que el hombre solo debe querer su libertad. Debe cumplir el deber y realizar el derecho solo por el deber y el derecho. En mi voluntad no hay nada extraño; nada puede serme impuesto como autoridad; en mi voluntad estoy retraído en mí, con la mayor pureza. Esto entre los alemanes no pasó de ser una pacífica

teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente. Surge, pues, la doble cuestión: ¿por qué este principio de la libertad siguió siendo exclusivamente formal? y ¿por qué se han lanzado a realizarlo solamente los franceses, y no también los alemanes?

La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la forma inmediata, esto es, la forma de *abstracción*. El hombre, habiendo llegado a la autonomía de la razón, la ha recogido primero en esta forma simple. Junto al principio formal se introdujeron categorías con contenido; principalmente la de la sociedad y la de lo útil para la sociedad; pero el fin mismo de la sociedad es político, es el del Estado (v. *Droits de l'homme et du citoyen* 1791), esto es, el de mantener los derechos naturales. Pero el derecho natural es la libertad; y la determinación de la misma es la igualdad de derechos ante la ley. Todo esto es sumamente congruente, pues la igualdad nace de la comparación de muchos; pero precisamente estos muchos son hombres, cuya determinación fundamental es la misma, la libertad. Este principio sigue siendo formal, porque ha nacido del entendimiento del pensamiento abstracto, que empieza por ser la conciencia, que la razón pura tiene de sí misma; y, como inmediato, es abstracto. Nada más da de sí; pues se mantiene frente a la religión en general, al contenido concreto absoluto.

Tocante a la otra cuestión de por qué los franceses han pasado en seguida de lo teórico a lo práctico, mientras los alemanes han permanecido en la abstracción teórica, podría decirse que los franceses son cabezas calientes (*ils ont la tête près du bonnet*). Pero la razón es más honda. En Alemania, al principio formal de la filosofía se oponen el mundo y la realidad concreta, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas y con una conciencia tranquila. Los alemanes solo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados en la realidad. A este respecto hay que advertir que solamente los protestantes podían haber llegado a la paz con la realidad jurídica y ética. Pues, por una parte, esta realidad es el mismo mundo protestante, que hasta este punto ha llegado, en el pensamiento, a la conciencia del ápice absoluto, que es la conciencia de sí mismo, y por otra parte, el protestantismo tiene la paz de esta realidad en

su mismo modo de sentir, el cual, junto con la religión, es la fuente de todo contenido jurídico en el derecho privado y en la constitución política.

La conciencia abstractamente cultivada, intelectiva, puede dejar a un lado la religión; pero esta es la forma universal en que existe la verdad para la conciencia no abstracta. Ahora bien, la religión protestante no admite dos clases de conciencia. Pero en el mundo católico está a un lado lo santo y al otro la abstracción, frente a la religión, es decir, contra su superstición y contra su verdad. Esta voluntad formal, propia, se hace, pues, ahora el fundamento. El derecho, en la sociedad, es lo que la ley quiere; y la voluntad existe como voluntad individual; esto es, el Estado, como agregado de los muchos individuos, no es una unidad sustancial en sí y por sí, ni la verdad del derecho en sí y por sí, a la que la voluntad de los individuos necesita ajustarse, para ser una voluntad verdadera, una voluntad libre, sino que se parte de los átomos de voluntad, y toda voluntad se representa inmediatamente como absoluta.

Con esto se ha encontrado, por consiguiente, un principio para el Estado que ya no es un principio nacido de la opinión, como el impulso social, la necesidad de asegurar la propiedad, etc.; ni de la piedad, como el de la institución divina de la autoridad, sino el principio de la *certidumbre*, la cual es la identidad con la conciencia, pero todavía no el principio de la verdad, que hay que distinguir bien de este. Este enorme descubrimiento sobre lo íntimo y la libertad, esta última conciencia de lo más profundo, se hizo entonces. La conciencia de lo espiritual es ahora el fundamento esencial; y la soberanía ha pasado con ello a la filosofía. Se ha dicho que la revolución francesa ha salido de la filosofía; y no sin razón se ha llamado a la filosofía «la sabiduría temporal», pues la filosofía no solo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal. No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza por ser tan solo pensamiento abstracto, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente y esta violencia es la revolución.

La cuestión es, pues: ¿con qué determinación y forma aparece la revolución? El pensamiento se ha convertido en violencia, allí donde lo positivo que tenía enfrente era violencia. Ha habido, pues, revoluciones en Francia, en Italia (Nápoles y Piamonte), y por último, también en España. La revolución surge, por consiguiente, en los países románicos (también Irlanda debe contarse entre ellos). Pero donde reina la libertad de la Iglesia evangélica, hay paz. Los protestantes han llevado a cabo su revolución con la Reforma. El fenómeno principal de estas nuevas revoluciones es el derrocamiento de los tronos, que ha surtido efecto hasta aquí, pero que ha sido nuevamente anulado. Los principios de estas revoluciones son principios de la razón; pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultaban fantásticos y polémicos frente a todo lo existente. Los principios de la razón necesitan ser aprehendidos concretamente; solo entonces llega la verdadera libertad al trono. La dirección que se aferra a la abstracción es el *liberalismo*, sobre el cual triunfa siempre lo concreto. Frente a lo concreto, el liberalismo sufre la bancarrota en todas partes.

El principio de la libertad de la voluntad se hizo, pues, valer frente al derecho existente. Ya antes de la revolución francesa, los grandes habían sido abatidos y sus privilegios abolidos; pero lo mismo que el clero habían conservado todos sus derechos frente a la clase baja. La situación toda de Francia en aquel tiempo presenta el cuadro de la más enorme corrupción. Es un conglomerado caótico de privilegios, contrarios a todo pensamiento y razón, un estado absurdo, con el que está enlazada a la vez la suma corrupción de las costumbres y del espíritu, un reino de la injusticia, que cuando despierta la conciencia se convierte en una injusticia ignominiosa. La opresión terriblemente dura que pesaba sobre el pueblo, las vacilaciones del gobierno para proporcionar a la corte los medios de sustentar el boato y el dispendio, dieron el primer impulso al descontento. El nuevo espíritu se tornó activo; la opresión impulsó al examen. Se vio que las sumas extraídas al sudor del pueblo no se empleaban para el fin del Estado, sino que se derrochaban del modo más insensato. El sistema todo del Estado apareció como una injusticia. Pero el gobierno no quiso salir de sus vacilaciones, cambiando las circunstancias; y la reforma fue necesariamente violenta, porque la transformación no fue hecha por el propio gobierno. Y no fue

hecha por el gobierno, porque la corte, el clero, la nobleza, el Parlamento mismo, no quisieron renunciar a los privilegios que poseían, ni ante la necesidad, ni por el derecho existente en sí y por sí; porque el gobierno, además, como centro concreto del poder del Estado, no supo tomar por principio las voluntades individuales abstractas, para reconstruir el Estado sobre ellas; y, por último, porque era un gobierno católico, o sea que el concepto de la libertad, de la razón de las leyes, no era considerado como la obligación última y absoluta, porque lo santo y la conciencia religiosa estaban separados de él. Mas el pensamiento, el concepto del derecho, se impuso de una sola vez, y el viejo tablado de la injusticia no pudo ofrecer resistencia. En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base hubo de fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anaxágoras había dicho el primero que el νοῦς rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo.

b) El curso de la revolución.—La libertad tiene dos determinaciones en sí: la una concierne al contenido de la libertad, a la objetividad de la misma, a la cosa misma; la otra, a la forma de la libertad, en la cual el sujeto se sabe activo, pues la exigencia de la libertad es que el sujeto se conozca en ella y haga además lo suyo, pues suyo es el interés de que la cosa sea. Con arreglo a esto, hay que considerar los tres elementos y poderes del Estado vivo, dejando el detalle para las lecciones sobre la filosofía del derecho.

El primero son las leyes del contenido de la libertad, de la razón, del derecho en sí, la libertad objetiva o *libertad real*: esta comprende la libertad de la propiedad y la libertad de la persona. Termina toda la sujeción del vínculo feudal; desaparecen todas las determinaciones procedentes del derecho feudal, los diezmos y gabelas. La libertad real comprende además

la libertad del trabajo; que se permita al hombre emplear sus fuerzas como quiera y el libre acceso a todos los cargos públicos. Estos son los momentos de la libertad real, que no descansan en el sentimiento, pues este tolera la existencia de la servidumbre y la esclavitud, sino en el pensamiento y la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, esto es, de su esencia espiritual.

La *libertad formal* es la de hacer y realizar las leyes. La actividad que realiza las leyes es el gobierno. El gobierno es, ante todo, el cumplimiento formal de las leyes y el mantenimiento de las mismas; en el exterior persigue el fin del Estado, que es la independencia de la nación, como una individualidad frente a otras; por último en el interior, ha de cuidar del bien del Estado y de todas sus clases, y es la administración. Pues no se trata meramente de que el ciudadano pueda ejercer una industria; necesita obtener con ella un lucro; no basta que el hombre pueda emplear sus fuerzas; necesita encontrar también la ocasión de emplearlas. En el Estado hay, pues, algo universal y una realización de ello. La realización compete a una voluntad subjetiva, a una voluntad que resuelve y decide. Ya el hacer las leyes, el encontrar e instituir positivamente estas determinaciones, es una realización. Viene después el resolver y ejecutar. Aquí surge la cuestión: ¿cuál debe ser la voluntad que decida? Al monarca compete la última decisión; pero si el Estado se halla fundado en la libertad, las muchas voluntades de los individuos quieren tener también participación en las resoluciones. Pero los muchos son todos, y parece vano recurso y enorme inconsecuencia dejar participar solo a unos pocos en la resolución, pues todos quieren asistir con su voluntad a aquello que debe ser ley para ellos. Los pocos deben representar a los muchos, pero, frecuentemente, no hacen sino oprimirlos. No menos inconsecuencia es el dominio de la mayoría sobre la minoría.

Esta colisión de las voluntades subjetivas conduce a un tercer momento, al momento del fuero interno, de la voluntad interna. Los que han de realizar las leyes son individuos y tienen una conciencia moral; lo que deciden proviene de su convencimiento, de su fuero interno. Ahora bien, en esto la determinación esencial es que en la voluntad interna no hay nada superior al derecho, no hay otra cosa que sea más santa en relación a las

cosas y negocios temporales. Esta voluntad interna es la última garantía que tienen el gobierno y el pueblo. La voluntad interna de las leyes no es solo costumbre, sino la conciencia de que las leyes y la constitución son lo fijo, y que el supremo deber de los individuos es someter a ellas sus voluntades particulares. Puede haber muchas opiniones y pareceres sobre las leyes, la constitución y el gobierno, mas ha de reinar la convicción de que todas estas opiniones están subordinadas y deben ceder ante lo sustancial del Estado; debe haber la convicción de que no hay nada más alto ni más santo que la voluntad interna de acatar al Estado, o que si la religión es más alta y más santa, no hay en ella nada que sea distinto de la constitución del Estado u opuesto a esta. Ciertamente pasa por profunda sabiduría el distinguir entre las leyes del Estado y constitución, por una parte, y la religión por otra, por temor a la beatería e hipocresía de una religión de Estado; pero aunque la religión y el Estado son distintos por su contenido, en la raíz son una misma cosa y las leyes tienen su garantía suprema en la religión.

Es menester decir aquí rotundamente que con la religión católica no es posible una constitución racional, pues el gobierno y el pueblo necesitan tener, recíprocamente, esta última garantía de la voluntad interna; y esta solo pueden tenerla en una religión que no sea opuesta a la constitución racional del Estado.

Platón, en su *República*, lo funda todo en el gobierno y hace de la voluntad interna el principio; por lo cual pone todo el peso en la educación. Totalmente opuesta es la teoría moderna, que lo entrega todo a la voluntad individual. Mas en ella no hay ninguna garantía de que esta voluntad tenga la voluntad interior justa, que hace posible la existencia del Estado.

Con arreglo a estas fundamentales determinaciones, hemos de seguir el curso de la revolución francesa y la transformación del Estado, partiendo del concepto del derecho. Se empezó estableciendo los principios filosóficos, totalmente abstractos, sin contar para nada con la voluntad interna ni con la religión. La primera constitución francesa contenía los principios jurídicos absolutos. Era la *constitución* de la monarquía: a la cabeza del Estado debía hallarse el monarca, a quien correspondía la ejecución, con sus ministros; el cuerpo legislador debía hacer las leyes. Pero esta constitución resultó en seguida una contradicción interna; pues todo el

poder de la administración residía en el poder legislativo: el presupuesto, la guerra y la paz, la recluta de la fuerza armada, correspondían a la cámara legislativa. Había de surgir en ella, por tanto, la colisión de las voluntades subjetivas y revelarse además lo contrario de la voluntad interior. Por ley se entendió todo. Pero el presupuesto no es, según su concepto, una ley, puesto que se repite todos los años; y el poder encargado de hacerlo es el poder ejecutivo. Con esto se relaciona también el nombramiento indirecto de los ministros y de los funcionarios, etc. El gobierno quedó, pues, depositado en la cámara; como en Inglaterra está en el Parlamento. Esta constitución se hallaba viciada además por una desconfianza absoluta; la dinastía era sospechosa, porque había perdido el poder que tenía antes, y los sacerdotes se negaron a jurar la constitución. El gobierno y la constitución no podían existir así y fueron derrocados.

Pero siempre existe un gobierno. La cuestión es, por tanto, a quién pasó. Pasó al pueblo, en teoría; mas en realidad pasó a la Convención nacional y sus comités, tratándose tan solo de saber qué partido se apoderaría del gobierno. De este dependen todos los demás fenómenos. Reinan ahora los principios abstractos de la libertad y, tal como esta se halla en la voluntad subjetiva, los de la virtud. La virtud debe gobernar ahora contra los muchos que, con su corrupción y con sus antiguos intereses, o también por los excesos de la libertad y de las pasiones, son desleales a la virtud. Robespierre instituyó el principio de la virtud como principio supremo, y puede decirse que para este hombre la virtud fue una cosa seria. La virtud es aquí un simple principio, que solo distingue entre los que tienen la voluntad interna y los que no la tienen. Pero la voluntad interna solo puede ser conocida y juzgada por sí misma. Reina por consiguiente la suspicacia; pero la virtud, tan pronto como se hace sospechosa, está condenada. Además la sospecha es un saber inmediato acerca de otro. La sospecha alcanzó un poder terrible y llevó al cadalso al monarca, cuya voluntad subjetiva era justamente la conciencia religiosa católica. Imperan, pues, ahora la virtud y el terror; porque esta virtud subjetiva, que gobierna solamente a base de la voluntad interna, trae consigo la tiranía más terrorífica; ejerce su poder sin formas judiciales y su pena es sumamente sencilla: la muerte.

Esta tiranía tenía que sucumbir; pues todos los sentimientos, todos los intereses, y la razón misma eran contrarios a esta libertad consecuente y terrible, que aparecía tan fanática en su concentración. Esta tiranía pasó por sí misma; y surgió de nuevo un gobierno organizado, como los anteriores; únicamente que el jefe y monarca es ahora un variable directorio de cinco personas, que forman una unidad moral, pero no individual, como la naturaleza de las cosas lo demanda. La suspicacia imperaba también bajo el directorio; el gobierno estaba en las asambleas legislativas; tuvo, por ende, el mismo destino, que fue la caída; pues se había impuesto la necesidad absoluta de un poder gobernante. Napoleón se erigió en poder militar; con él se puso de nuevo una voluntad individual a la cabeza del Estado. Sabía dominar y pronto dio remate a su obra en el interior. Dispersó a los abogados, ideólogos y hombres de principios, que aún quedaban, y ya no imperó la desconfianza, sino el respeto y el temor. Con la enorme pujanza de su carácter, se volvió hacia el exterior, subyugó a toda Europa y difundió por todas partes sus propias instituciones liberales. Jamás se obtuvieron mayores victorias, ni se llevaron a cabo expediciones más geniales; pero tampoco la impotencia de la victoria apareció en una luz más clara que entonces. Hace honor a Napoleón el no haber encontrado enemigos dignos de él. Napoleón se hizo a sí mismo e igualmente él mismo preparó su caída. La individualidad y la voluntad interna de los pueblos, es decir, su religión y su nacionalidad, derribaron finalmente a este coloso. Tampoco en Francia duraron mucho las constituciones que Napoleón había dado. Cayeron necesariamente; y se ha restablecido una monarquía, con la Carta por base.

Pero la revolución francesa debe considerarse además como una revolución de importancia en la historia universal; pues por su contenido este acontecimiento pertenece a la historia universal. Y hay que distinguir bien entre la revolución y la lucha del formalismo. Por lo que concierne a la expansión exterior, casi todos los Estados modernos se han abierto, por conquista, al mismo principio, o este principio ha sido introducido en ellos expresamente; el liberalismo ha dominado sobre todo en las naciones latinas, o sea, el mundo católico-romano: Francia, Italia, España y Portugal. Pero ha sufrido la bancarrota en Francia, luego en España, en Italia, y aun por dos veces en los Estados donde ha sido introducido por segunda vez. En

España lo había sido primero por la constitución napoleónica, luego por la constitución de las Cortes. El Piamonte fue primero incorporado al imperio francés, luego el liberalismo fue introducido en él por una insurrección propia; y lo mismo en Roma y en Nápoles, también por dos veces. Hay que hacer resaltar en todas estas revoluciones el hecho de que solo son políticas, sin alteración de la religión. La religión no ha ganado ni perdido con esta clase de libertad del espíritu. Pero sin que se altere la religión, no puede tener éxito ninguna revolución política. La libertad del espíritu, tal como se ha expresado en los países latinos, los principios mismos de esta libertad, son principios abstractos. Han ido contra algo positivo y no estaban sacados de la religión. Por ende, no trajeron esta libertad del espíritu que existe en la religión, la verdadera libertad, la divina. La abstracción del liberalismo ha recorrido así, desde Francia, el mundo románico; pero este siguió encadenado a la esclavitud política, por obra de la servidumbre religiosa. Porque es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma. Estos países han recaído, pues, en su antiguo estado. En Italia, con modificaciones de la situación política exterior. Venecia y Génova, estas viejas aristocracias, que eran por lo menos legítimas, han desaparecido como pútridos despotismos. El poder externo no puede nada a la larga. Napoleón no ha podido forzar a España a la libertad, como tampoco Felipe II pudo forzar a Holanda a la servidumbre.

c) La situación en la actualidad.—El restablecimiento de la monarquía no ha logrado dar a Francia la paz. De nuevo ha aparecido en ella el antagonismo de la voluntad interior y la desconfianza. Los franceses se mintieron a sí mismos, cuando se entregaron rendida y amorosamente a la monarquía, colmándola de bendiciones. Se representó una farsa de quince años. La Carta fue la bandera general; y ambas partes la juraron. Pero en un lado la voluntad interior era católica; para ella era cuestión de conciencia aniquilar las instituciones existentes. Ha venido, pues, de nuevo, una ruptura, y el gobierno ha sido derribado. Por último, después de catorce años de guerras y una inmensa confusión, podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas y la satisfacción; podría forjarse la

esperanza de que se ha producido una conciliación duradera. Mas, aunque ahora se ha allanado un punto capital, sigue habiendo por una parte la ruptura que representa el principio católico y por otra parte la de la voluntad subjetiva. En el último respecto subsiste la limitación capital de que la voluntad universal debe ser la empíricamente universal, esto es, que *los individuos como tales deben gobernar* o tomar parte en la gobernación. Las voluntades subjetivas de los muchos deben prevalecer: esta abstracción se fija y se encuentra siempre en antagonismo con lo existente. No contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad; no contento con que haya una organización del Estado, y dentro de su círculo, de la vida civil, encargadas de desempeñar ciertas funciones; no contento con que los inteligentes tengan influjo en el pueblo y reine en este la confianza, el *liberalismo* opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación. Con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización. A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad; pues aquellas son una voluntad particular, o sea, arbitrariedad. La voluntad de los muchos derriba el ministerio y entra en él la que hasta aquí fue oposición; pero esta, en cuanto es ahora gobierno, tiene de nuevo a los muchos en contra. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros.

En los países de la Iglesia evangélica, la revolución ha pasado de largo, porque existe el principio de que mediante el conocimiento y la cultura ha de suceder lo que debe suceder. No hay aquí ninguna resistencia absoluta contra el pensamiento del fin del Estado. En los otros países, lo que es contrario a las determinaciones del fin del Estado, la eticidad de la Iglesia, se halla absolutamente justificado, de suerte que ofrece resistencia al Estado. Por su constitución exterior son muy distintos los países protestantes, por ejemplo, Dinamarca, los Países Bajos, Inglaterra, Prusia; pero en todos existe el principio esencial de que todo lo que debe prevalecer en el Estado procede necesariamente del conocimiento y se halla justificado por este.

Frente a las naciones latinas se hallan, pues, las demás, y particularmente las protestantes. Austria e Inglaterra han permanecido fuera del círculo del movimiento interior, y han dado grandes, enormes pruebas de su solidez. *Austria* no es un reino, sino un imperio, esto es, un agregado de muchas organizaciones políticas, que son ellas mismas reinos. Estos Estados son poco conocidos y se hallan por su cultura muy a la zaga de la Europa civilizada. Los más importantes de estos países no son de naturaleza germánica y han permanecido incontaminados por las nuevas ideas. No elevados ni por la cultura ni por la religión, sus súbditos han permanecido en la servidumbre, y los grandes, deprimidos, como en Bohemia; en otros países, mientras los súbditos están en la misma situación, los grandes ponen su libertad en una dominación violenta, como en Hungría. Austria ha renunciado a la unión estrecha con Alemania, por la dignidad imperial, y también a sus muchas posesiones y derechos en Alemania y los Países Bajos. Figura al presente en Europa como una potencia política por sí.

Inglaterra se ha mantenido en sus antiguas bases, igualmente con grandes esfuerzos; la constitución inglesa es en conjunto la misma desde la dominación feudal y descansa casi exclusivamente en antiguos privilegios. La libertad formal de pensamiento en todos los asuntos del Estado existe allí en su más alto grado. Mas frente a esta libertad de opinión se afirma la particularidad de los derechos a través de todas las clases. La constitución se ha sostenido en medio de la conmoción universal, aunque esta la amenazaba tanto más cuanto que ya el Parlamento público, el hábito de las asambleas públicas de todas las clases, la prensa libre, hacían fácil la posibilidad de que los principios franceses de la libertad y la igualdad encontrasen acceso en todas las clases del pueblo. ¿Ha sido la cultura de la nación inglesa demasiado torpe para comprender estos principios universales? Pero en ningún país se ha reflexionado ni hablado públicamente tanto sobre la libertad. ¿O era ya la constitución inglesa tan acabadamente una constitución de la libertad, estaban ya aquellos principios tan realizados en ella, que no podían provocar ninguna resistencia, ni siquiera ningún interés? La nación inglesa ha dado su asentimiento a la emancipación de Francia; pero estaba orgullosamente segura de su propia constitución y de su libertad, y en lugar de imitar lo extranjero, ha

mantenido su habitual actitud hostil, y se ha mezclado pronto en una guerra popular contra Francia.

La constitución de Inglaterra está compuesta de puros derechos particulares y privilegios; el gobierno es esencialmente administrativo, esto es, utiliza el interés de todas las clases, y las distintas iglesias, municipios, condados, sociedades, cuidan de sí mismas, de suerte que el gobierno propiamente en ninguna parte tiene menos que hacer que en Inglaterra. Pero a esta situación de particularidad obedece que Inglaterra posea un gobierno como Francia no lo tiene. Pues esta situación es la que los ingleses llaman principalmente su libertad; y es lo contrario de la centralización administrativa, como la que existe en Francia, donde hasta el alcalde de la aldea más pequeña es nombrado por el ministerio o sus funcionarios subordinados. En ninguna parte se puede tolerar menos que en Francia el dejar hacer algo a los demás; el ministerio reúne en sí todo el poder administrativo, que a su vez la cámara de los diputados se arroga. En Inglaterra, por el contrario, cada municipio, cada círculo y asociación subordinados tiene lo suyo que hacer. El interés universal es, de este modo, concreto, y él particular se conoce y quiere en el universal. Estas instituciones del interés particular no toleran en absoluto un sistema universal. Por lo mismo, los principios abstractos y universales no dicen nada a los ingleses, ni les pasan de los oídos.

Estos intereses particulares tienen sus derechos positivos, que proceden de los antiguos tiempos del derecho feudal y se han conservado en Inglaterra más que en ningún país. Con la mayor inconsecuencia, son a la vez la suma injusticia, y en ninguna parte hay menos instituciones de libertad real que en Inglaterra precisamente. En el derecho privado los ingleses se hallan retrasados de un modo increíble; la propiedad representa un papel grande, casi absoluto. Basta pensar en los mayorazgos. A los hijos menores se les compran y procuran puestos militares o eclesiásticos; hasta en las elecciones al Parlamento venden los electores sus votos. La cuestión es —suponiendo que pase el *bill* de reforma[138] actualmente presentado— que estas particularidades puedan resistir largo tiempo; y a la vez si la reforma propuesta, caso de que se realice consecuentemente, tolerará la posibilidad de un gobierno en general.

El Parlamento gobierna, aunque los ingleses no quieran considerarlo como institución de gobierno. Ahora bien, es de observar cómo se da aquí eso que en todos los tiempos se ha considerado como el periodo de corrupción de un pueblo republicano; a saber, que la elección para el Parlamento se alcanza por el soborno. Pero también esto se llama libertad entre ellos, este poder vender el voto y comprar un asiento en el Parlamento. Esta situación por completo inconsecuente y corrompida tiene, sin embargo, la ventaja de hacer posible un gobierno, esto es, una mayoría de hombres en el Parlamento, que son hombres públicos y que se han dedicado desde la juventud a los negocios del Estado y han trabajado y vivido de ellos. Y la nación tiene el justo sentido y la inteligencia de reconocer que es necesario un gobierno, y de otorgar, por tanto, su confianza a una reunión de hombres que están experimentados en el gobierno; pues el espíritu de la particularidad reconoce también la universal particularidad del conocimiento, de la experiencia, de la práctica, que posee la aristocracia consagrada exclusivamente a tal interés. Esto es totalmente opuesto al espíritu de los principios y de la abstracción, de que todos pueden tomar posesión, y que, por otra parte, se hallan en todas las constituciones y cartas.

La existencia material de Inglaterra se halla fundada en el comercio y la industria. Los ingleses han tomado sobre sí el gran destino de ser los misioneros de la civilización en el mundo entero; su espíritu mercantil les impulsa a recorrer todos los mares y todos los países, a entablar relaciones con los pueblos bárbaros, a despertar en ellos las necesidades y la industria, y sobre todo a asegurar las condiciones del comercio, a saber, la supresión de las violencias, el respeto a la propiedad y la hospitalidad. Respecto a la cultura científica, Inglaterra se halla muy retrasada relativamente a otros Estados, aunque dispone de los enormes medios de la producción industrial.

Alemania fue cruzada por los ejércitos franceses vencedores; pero la nacionalidad alemana sacudió esta opresión Un momento capital de Alemania son las leyes del derecho, ocasionadas por la opresión francesa, que sacó a la luz de un modo especial las deficiencias de las instituciones anteriores. La mentira del imperio ha desaparecido por completo. El imperio se ha descompuesto en Estados soberanos. Los vínculos feudales

han desaparecido, los principios de la libertad de la propiedad y de la persona se han convertido en principios fundamentales. Todo ciudadano tiene acceso a los cargos del Estado; pero el talento y la aptitud son condición necesaria. El gobierno descansa en la burocracia, y la decisión personal del monarca está en la cima; pues una última decisión es, como hemos advertido en pasajes anteriores, absolutamente necesaria. Sin embargo, con leyes fijas y una organización determinada del Estado, son pocas y poco importantes, comparadas con lo sustancial, las cosas que quedan reservadas a la exclusiva decisión del monarca. Sin duda hay que tener por una gran dicha que a un pueblo le haya tocado un noble monarca. Pero también esto significa poco en un gran Estado; pues este tiene la fuerza en su razón. Los Estados pequeños tienen su existencia y tranquilidad más o menos garantizadas por los otros; por eso no son verdaderos Estados independientes y no pueden resistir la prueba del fuego de la guerra. Participar en el gobierno puede, como queda dicho, todo aquel que tiene los conocimientos, la práctica y la voluntad necesarias para ello. Deben gobernar los que saben, οί ἄριστοι no la ignorancia y la presunción del saber más que los otros. En lo concerniente, por último, a la voluntad interior, ya se ha dicho cómo con la Iglesia protestante se ha producido la reconciliación de la religión con el derecho. No hay ninguna conciencia santa, ni religiosa, que esté separada del derecho temporal, o le sea opuesta.

La aspiración de nuestros días es la dignificación de la razón, el conocimiento de Dios, o sea que el espíritu sepa de sí misma. Nuestra conciencia es tanto más de estimar, cuanto más pensemos en el trabajo que ha costado producirla. Hemos observado en estas lecciones cómo ha llegado la conciencia hasta aquí; y hemos señalado los momentos capitales de la forma en que el principio de la libertad se ha realizado. El designio fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad. Lo verdadero debe existir, por una parte, como sistema objetivo y desarrollado, en la pureza del pensamiento; mas por otra parte, también en la realidad. Pero esta realidad no debe ser exteriormente objetiva, sino que aquel espíritu que se piensa a sí mismo debe ser libre en ella, y por tanto, en tercer lugar, debe reconocer como suyo

este contenido objetivo del espíritu universal. De este modo es él el espíritu, que da testimonio al espíritu y está en la realidad también en sí y es por tanto en ella libre.

Importante es comprender que el espíritu solo puede libertarse en la realidad. La libertad objetiva, las leyes de la libertad real exigen la sumisión de la voluntad contingente; pues esta es siempre formal. Cuando lo objetivo es racional en sí, el conocimiento debe responder a esta razón, y entonces existe también el momento esencial de la libertad subjetiva. Nosotros hemos considerado exclusivamente este progreso del concepto, y hemos debido renunciar al incentivo de describir en detalle la felicidad, los periodos de florecimiento de los pueblos, la belleza y grandeza de los individuos, el interés de su destino en el dolor y la alegría. La filosofía solo debe fijarse en el esplendor de la idea, que se refleja en la historia universal. La filosofía se libra del hastío que causan los movimientos de las pasiones inmediatas en la realidad, entregándose a la contemplación; su interés consiste en conocer el curso evolutivo de la idea que se realiza a sí misma, o sea, la idea de la libertad, que solo existe como conciencia de la libertad. Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal ha sido mi aspiración.

El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no solo proviene de Dios y no solo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.

Notas

[1] En el famoso prólogo a su libro *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514* (1824). <<

[2] Con certera ironía habla Ottokar Lorenz de los «remedios elásticos de lenguaje» que Ranke tenía a su disposición. *Die Geschichtswissenschaft*, tomo II, 1891. <<

[3] El término «escuela histórica» se usa con diferente radio. Troelstch lo reduce a la escuela de Savigny, Eichhorn, etc. (*Der Historismus und seine Probleme*, 277 y ss., 1923); Rothacker incluye a casi todos los posrománticos (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 40 y sigs., 1920). Puede ampliarse aún más y comprender en él todos los historiadores enemigos de la filosofía de la historia. Esto significaba la palabra para Ranke. Por supuesto que ni siquiera esa oposición a la filosofía está clara en Ranke. Suya es esta frase: «Con frecuencia se ha distinguido entre la escuela histórica y la filosófica; pero la verdadera historia y la verdadera filosofía no pueden nunca estar en colisión.» <<

[4] La impureza, la imprecisión radical de Ranke —representativo de todo el gremio— en las cuestiones fundamentales se demuestra haciendo notar que toda su vida aspira a ser tenido como el anti-Hegel; pero al escribir en sus últimos años una *Historia Universal* y verse obligado a afrontar los decisivos problemas que ella plantea, dice: «¿Cómo no podría lograrse con mayor seguridad una concepción universal Maniendo un camino puramente histórico? No; solo por el camino que Niebuhr inició y la *tendencia que inspiró a Hegel* es posible dar cima a la tarea que se propone la Historia Universal. Es preciso dedicarse con todo amor a la investigación particular, examinar lo individual según normas morales; pero, a la par, es preciso, intentar comprender el curso de la historia en todo su conjunto. El dominio de la investigación histórica es, al cabo, el de la existencia espiritual, que marcha en incesante progreso. Ciertamente que este no va regido por categorías lógicas, *sino que las experiencias históricas poseen siempre su propio contenido espiritual*. En su sucesión, no se revela una necesidad absoluta, pero sí una estricta causalidad interna.» (Citado en Lorenz, *loc. cit.*, II, 56.) Estas palabras de Ranke demuestran muchas cosas importantes: Primera, que el anti-Hegel era bastante hegeliano, puesto que *algo* de Hegel le parece esencial para la constitución de la historia; segunda, que no dice claramente qué de Hegel debe conservarse; tercera, que dice, en cambio, muy claramente, qué no debe conservarse (las categorías *lógicas*); cuarta, *que la historia posee sus propias categorías*, y no es solo crítica y documento. (Niebuhr.) No pedimos más que esto último. <<

[5] Galilei, *Opere*, II, 464. <<

[6] Según Weyl, esta correspondencia no llega a consistir ni siquiera en un paralelismo, de suerte que «cada enumerado particular tenga un sentido verificable en la intuición». En la ciencia natural, «la verdad forma un sistema que solo puede ser comprobado en su integridad». *Philosopbie der Mathematik und Naturwissenschaft*, p. 111. En algún pequeño artículo Weyl formula más enérgicamente este diagnóstico, diciendo que el *corpus* de la física toca solo con algunos de sus puntos el mundo de la experiencia, es decir, de los «hechos». <<

[7] Nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás instauradores de la *nuova scienza* como saber que cuatro siglos más tarde iban a ser considerados como los descubridores y entusiastas del «experimento». Al estatuir Galileo la ley del plano inclinado, fueron los escolásticos quienes se hacían fuertes en el experimento contra aquella ley. Porque, en efecto, los fenómenos contradecían la fórmula de Galileo. Es este un buen ejemplo para entender lo que significa el «análisis de la naturaleza» frente a la simple observación de los fenómenos. Lo que observamos en el plano inclinado es siempre una desviación de la ley de caída, no solo en el sentido de que nuestras medidas dan solo valores aproximados a aquella, sino que el hecho, tal y como se presenta, no es una caída. Al interpretarlo *como* una caída, Galileo comienza por negar el dato sensible, se revuelve contra el fenómeno y opone a él un «hecho imaginario», que es la ley: el puro caer en el puro vacío un cuerpo sobre otro. Esto le permite descomponer (analizar) el fenómeno, medir la desviación entre este y el comportamiento ideal de dos cuerpos imaginarios. Esta parte del fenómeno, que es desviación de la ley de caída, es, a su vez, interpretada imaginariamente *como* choque con el viento y roce del cuerpo sobre el plano inclinado, que son otros dos hechos imaginarios, otras dos leyes. Luego, puede recomponerse el fenómeno, el hecho sensible como nudo de esas varias leyes, como combinación de varios hechos imaginarios.

Lo que interesa a Galileo no es, pues, adaptar sus ideas a los fenómenos, sino, al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigorosas y *a priori*, independientes del experimento, en suma, a formas matemáticas. Esta era su innovación; por tanto, todo lo contrario de lo que vulgarmente se creía hace cincuenta años. No observar, sino construir *a priori* matemáticamente, es lo específico del galileísmo. Por eso decía para diferenciar su método: «Giudicate, signore Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini più a segno, o il vostro físico puro e simplice bene, o il mió condito con qualche spruzzo di matematica.» (*Opere*, II, 329.)

Con claridad casi ofensiva aparece este espíritu en un lugar de Toscanelli: «Che i principii della dottrina *de motu* siano veri o falsi a me importa pochissimo. Poichè se non son veri, fingasi che sian veri conforme habbiamo supposto, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da essi principii, non come così miste, ma pure geometriche. Io fingo o suppongo che qualche corpo o punto si muova all'ingiú e all'insú, con la nota proporzioni ed orizzontalmente con moto equabile. Quando questo sia io dico che seguirá tutto quello che ha detto il Galileo, ed io anchora. Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra non osservano quella supposta proporzione, suo danno, noi diremmo che non parliamo di esse.» Opera-Faenza, 1919. Vol. III, 357.

De modo que si los fenómenos —las bolas de plomo, hierro y piedra— no se comportan según nuestra construcción, peor para ellas, *suo danno*.

Claro es que la física actual se diferencia mucho de la de Galileo y Toscanelli no solo por su contenido, sino por su método. Pero esta diferencia metódica no es contraposición, sino, al contrario, continuación y perfeccionamiento, depuración y enriquecimiento de aquella táctica intelectual descubierta por los gigantes del Posrenacimiento. <<

[8] Hegel (p. 45) devuelve a los historiadores la acusación que estos dirigen a los filósofos de «introducir en la historia invenciones *a priori*». «El historiador corriente, mediocre, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es, en realidad, pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente.» [Esta página corresponde a la presente edición de *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. La traducción es de Ortega.] <<

[9] Con esto no se prejuzga si ese *ser*, forma, estructura, etc., lo tienen las cosas por sí o si «surge» en ellas solo cuando el hombre se enfrenta con ellas. Lo decisivo en el asunto es que ni aun en este último caso es el *ser* una «forma del sujeto» que este echa sobre las cosas. <<

[10] Otra razón de «indeterminación» en la física es que dentro de ella se define la verdad por sus consecuencias «prácticas». <<

[11] El ejemplo más grueso de este equívoco ha sido la exaltación política del trabajo manual, simplemente porque es imprescindible. <<

[12] Esta distinción, propuesta con penosa insistencia por Rickert en su libro *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ha impedido durante quince años el progreso de la historia. Casi todos los que en un primer momento la aceptaron —grandes ejemplos son Troeltsch y Max Weber— han tenido que desasirse de ella, y, por tanto, con ella no hicieron sino perder el tiempo. <<

[13] Eduardo Meyer: *Geschichte des Altertums*, I, 1.—*Elemente der Anthropologie*, 185-186. 1910. <<

[14] Ibíd., p. 3. <<

[15] V. Lorenz: *Die Geschichtswissenschaft*. <<

[16] No se me oculta que esta tesis implica una grave heterodoxia frente al canon tradicional filosófico. Espero, sin embargo, en un estudio especial exponer sus fundamentos. <<

[17] Página 57. [Esta página corresponde a la presente edición de *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. La traducción es de Ortega.] <<

[18] Dejo aquí intacta la cuestión fundamental —tan fundamental, que es previa a todo el tema de este estudio y lo desborda— de si la vida individual misma no es ya trascendencia. Siempre me he resistido a creer que mi vida sea no más que un «hecho de conciencia». Creo más bien lo contrario, que mi «conciencia» está en mi vida, es un hecho de mi vida. <<

[19] Esto es lo que Hegel llamó *espíritu objetivo*. <<

[20] Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto instante —el nacimiento— y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en «nuestros días»; es el gran mañana, que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927. Puede descubrirse aquí, desde luego, una diferencia *a priori* entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y consumación. <<

[21] Cada nuevo prólogo de una historia y seguidamente las introducciones, en las reseñas de esta misma historia, aportan una nueva teoría. <<

[22] Por ejemplo, Niebuhr con su gobierno de los sacerdotes en la historia de Roma; también Müller en sus *Dorios*. <<

[23] En la *Fenomenología del espíritu*. <<

[24] En *Afinidades electivas*, II parte. Cap. V. *El diario de Otilia*. <<

[25] Goethe, *Las Estaciones*, dístico 76: «¿Qué es sagrado? Lo que enlaza muchas almas…» <<

[26] 1651-1715, Arzobispo de Cambray, preceptor de príncipes: Escribió *Les aventures de Télémaque*. <<

[27] 1759-1834, fundador de la Guardia Nacional francesa en 1789, jefe de los Feuillants durante la Revolución, emigrado de 1792 a 1797. Desde entonces reside en París y en 1830 fue partidario de Luis Felipe. <<

[28] F. v. Schlegel, *Philosophie der Geschichte* [*Filosofía de la historia*], I, página 44 (1.ª edición). <<

[29] Debemos a este interés muchos y muy especiales descubrimientos en la literatura oriental y un renovado estudio de esta sobre los tesoros ya anteriormente acumulados acerca de los antiguos Estados asiáticos y su mitología, religión e historia. El gobierno católico no ha podido sustraerse más tiempo, en los países cultos, a las exigencias del pensamiento y, por tanto, a la necesidad de aliarse con la erudición y la filosofía. Él abate Lamennais[30], con elocuencia impresionante, ha incluido entre los criterios para discernir la verdadera religión el ser esta por fuerza *universal*, es decir, católica, y la *más antigua*; y la Congregación[31] ha trabajado celosa y diligentemente en Francia para propagar estas afirmaciones, para que no sean simples declaraciones oratorias y aseveraciones fundadas en mera autoridad. Principalmente la tan difundida religión de *Buddha*, hombre-dios, ha atraído la atención. La *Trimurti* india, así como la abstracción china de la Trinidad, tienen un contenido más claro de suyo. Los eruditos señores Abel Rémusat[32] y Saint Martin[33] han emprendido, por su parte, las más meritorias investigaciones en la literatura china y en la mongólica y, si fuese posible, en la tibetana. El barón de Eckstein[34], a su modo, esto es, con superficiales ideas de filosofía natural, tomadas de Alemania, y con procedimientos semejantes a los de F. von Schlegel, aunque con más talento que este —cuya manera no hizo el menor efecto en Francia—, defendía en su periódico *Le Catholique* aquel primitivo cristianismo; pero especialmente orientaba el apoyo del gobierno hacia el lado erudito de la Congregación, a fin de emprender viajes a Oriente, para descubrir los tesoros aún ocultos, de los cuales se prometía mayores conocimientos sobre las profundas doctrinas y, principalmente, sobre la más alta antigüedad y las fuentes del budismo, favoreciendo la causa del catolicismo por este largo, pero, para los eruditos, interesante rodeo. (N. de Hegel) <<

[30] Lamennais, 1782-1854, jefe de la democracia católica en Francia, editor de la revista *L'Avenir*, 1830-32 <<

[31] Se alude a la *Congregatio de propaganda fide*, fundada por el papa Gregorio XV el 21 de junio de 1622, llamada de ordinario simplemente la *Propaganda*. <<

[32] Rémusat, Jean Pierre Abel, 1788-1832, profesor de chino en el Colegio de Francia. <<

[33] Saint Martin, Marquis de, 1743-1803, teósofo. *L'homme du désir*, 1790. *De l'esprit des choses*, 1800. <<

[34] Eckstein, Ferdinand, barón de, 1790-1861, partidario de la Restauración y del ultramontanismo. Hasta 1830 fue historiógrafo del Ministerio francés del Exterior. <<

[35] Bailly[36] ha escrito sobre la astronomía de los indios con un conocimiento superficial. En nuestros tiempos se ve, sin embargo, por ejemplo en Lambert[37], que, .ninque los indios poseían conocimientos astronómicos, los brahmanes calculaban los eclipses de sol según fórmulas totalmente desprovistas de conocimiento de causa. El espíritu, que existió, sin duda, en estas fórmulas, aunque fuera puramente mecánico, ha desaparecido hace largo tiempo. Sobre todo, los métodos tradicionales entre ellos no poseen la superioridad que se les ha atribuido. (N. de Hegel) <<

[36] Bailly, Jean Sylvain, 1735-93, presidente de la primera Asamblea nacional francesa, murió en la guillotina. *Histoire de l’astronomie ancienne*, 1775. <<

[37] Lambert, Juan Enrique, 1728-77, conocido filósofo y físico, célebre también como astrónomo por su *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus* [*Cartas cosmológicas sobre la estructura del mundo*], 1761. <<

[38] Guicciardini, Francisco, 1483-1540. *Istoria d'Italia* (1561-64), que trata el periodo de 1492-1534. <<

[39] Jean François Paul de Gondi, cardenal de Retz, 1614-79, uno de los principales caudillos de la Fronda. <<

[40] 1752-1809: *Historia de Suiza*, obra comenzada en 1790 y terminada en 1808. *24 libros de historias generales*, publicados en 1810. <<

[41] Egidio de Tschudi, 1505-1527. Su *Crónica de Suiza* fue publicada por vez primera en 1734-36. <<

[42] Hugo, Gustavo, Barón de, 1764-1844, Profesor en Gotinga desde 1788.
<<

[43] Eichhorn, Carlos Federico, 1781-1854. *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte* [Historia del Estado y del Derecho alemán]. <<

[44] *Metaph*., A. 2. 982 b. <<

[45] Ritter, Carlos, 1779-1859, famoso fundador de la geografía científica. <<

[46] De Pradt, Dominique Dufour, 1759-1837, desde 1808 arzobispo de Malinas; político de ideas muy variables y publicista muy fecundo. *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne*. <<

[47] Esto fue dicho en el curso universitario de 1824-25. <<

[48] Herodoto, II, c. 33. <<

[49] Cavazzi, Giovanni Antonio, t 1692 en Genova: *Istorica descrizione dei tre regni Congo, Malumba, Angola*. Bologna, 1687. <<

[50] Bruce, James, 1730-94: *Travels to discover the sources of the Nile*. <<

[51] Bodwich, T. Edw.: *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London, 1819; 2 vols. <<

[52] Fue residente en Kumassi, en 1817. <<

[53] No pertenece a esta época, a esta edad nuestra, sino a la futura. <<

[54] 1254-1323. Viajó por Asia de 1271 a 1295, y murió, siendo miembro del Senado de su patria, Venecia. Su libro de viajes, escrito en francés, fue compuesto en 1298-99. <<

[55] Joh. von Müller: *Versuch über die Zeitrechnungen der Vorwelt* [Ensayo sobre las cronologías del mundo primitivo], 1806. Obras completas, Tubinga, 1810, t. 8, p. 201. <<

[56] *Histoire générale de la Chine*, 13, t. 4.º, traducción francesa por Joseph Anne-Marie de Moyriac de Mailla, editada por Grosier, París, 1777-85. <<

[57] *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts des Chinois, par les missionaires de Pékin*, ts. 1-15, París, 1776-91; t. 16, 1814. <<

[58] El emperador era quien se llamaba así; su general era Pan-tschao. <<

[59] El conocido monumento de los nestorianos de Si-an-fu. <<

[60] 1601-1680, jesuita polígrafo, vivió, desde el comienzo de su actividad, en Roma. *China ilustrata*, Amsterdam, 1667. <<

[61] Lord Macartney fue en 1792 embajador inglés en China. <<

[62] *Ko-lao* no es un título especial de los censores, sino el nombre de los secretarios de Estado bajo la dinastía Ming. <<

[63] Esta afirmación no puede ser tan absoluta. <<

[64] William Pitt Amherst, 1773-1857, fue en 1816 embajador inglés en Pekín y ejerció el cargo de gobernador general de la India desde 1823 a 1827. <<

[65] Marshman, Josua, 1768-1837, misionero baptista en la India, fundador del Colegio de Serampur, sanscritista y sinólogo. *The works of Confucius, containing the original text with a translation*. London, 1811. <<

[66] Delambre, Jean Joseph, 1749-1822: *Histoire de l’astronomie ancienne*, 2 vols., París, 1817. <<

[67] Laplace, Pierre Simón (Marqués de), 1749-1827: *Traité de la mécanique céleste*, 5 vols., París, 1799-1825; *Exposition du systéme du monde*, 2 vols., París, 1796. <<

[68] Staunton, Sir George Leonard, 1737-1801, secretario y acompañante de Macartney en su viaje a China en 1792-94. <<

[69] Error de Hegel. La tipografía fue descubierta en China ya en el siglo XI y practicada mucho. <<

[70] Nació en 604 antes de J. C. Sobre Lao-tse y Confucio, véanse los dos libros de R. Wilhelm, publicados por la Revista de Occidente. *(N. del T.)* <<

[71] Samuel Turner visitó en 1783 la ciudad de Singatsé, donde está el monasterio de Taschi Lumpo. <<

[72] Hastings, Francis Rawdon, Marqués de, 1754-1826, gobernador general de las Indias Orientales desde 1813 a 1823. <<

[73] Bopp, Francisco, 1791-1867; desde 1821 profesor en Berlín. Su obra «Sobre el sistema de conjugación de la lengua sánscrita, etc.», Francfort d. M., 1816, es la base de la filología comparada. <<

[74] Jones, Sir William, 1746-94, nombrado en 1783 juez del Tribunal Supremo de Calcuta, fundador de los estudios sanscritistas con Colebrooke.
<<

[75] Calanus subió voluntariamente a la hoguera a los setenta y tres años, en presencia de Alejandro Magno. (*Val*. *Max*. I, 8, ext. 10; *Cic*. *Tuscul*. II, 22, 52; *De divin*. I, 23, 47.) <<

[76] Jan van Scorel, 1495-1562, pintor en Utrecht. Atribúyesele en tiempos de Hegel el cuadro de la Muerte de María, de autor desconocido, descubierto por Boisserées y que se encuentra hoy en la Pinacoteca de Múnich. <<

[77] Colebrooke, Henry Thomas, 1765-1837, fundador de los estudios sanscritistas, presidente de la *Asiatic Society* de Londres. <<

[78] Metón, de Atenas, hacia el año 432 antes de J. C., quiso establecer una relación exacta entre los años solar y lunar; para ello calculó el ciclo de diecinueve años solares (enneokaidekaeteris), que coincide casi exactamente con doscientos treinta y cinco meses lunares. <<

[79] Wilford, Francis, † 1822; fue desde 1781 oficial en las Indias Orientales. No descubrió hasta 1804 el engaño de que un «pandit» le había hecho víctima. Esto provocó en él una grave alteración de su salud. <<

[80] Thomas Arthur, Conde de Lally, Barón de Tollendal, arrojó a los ingleses de la costa de Coromandel en 1758, siendo gobernador francés; pero fue cercado por ellos en Pondichéry, por falta del debido apoyo de Francia, y forzado a rendirse, tras un largo asedio, en 1761. Murió en Francia guillotinado. <<

[81] Mackenzie, Colin, 1753(?)-1821, coronel del Regimiento de Madras-Engineers, conocido topógrafo, arqueólogo e investigador de la India. <<

[82] Esta frase procede de las lecciones de 1822-23. <<

[83] Así dice en el texto primero de las obras de Hegel; pero el pasaje correspondiente de los cuadernos de clase dice a la inversa: al comer no debe tener puesto un vestido solo, sino dos. <<

[84] Dubois, Jean Antoine, 1765-1848, orientalista francés, marchó en 1791 como misionero a la India, donde permaneció treinta y seis años. De regreso a Francia, declaró que la conversión de los indios era por entonces imposible. *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l’Inde*. París, 1825; 2 vols. <<

[85] El profesor Rosen, de Londres, ha estudiado a fondo el asunto y ha publicado hace poco una muestra del texto con una traducción: *Rig-Vedae Specimen*, ed. Fr. Rosen. London, 1830. (Nota de Carlos Hegel. Posteriormente a la muerte de Rosen y sacado de sus papeles póstumos, se ha publicado el Rig-Veda entero en Londres, 1839.) <<

[86] Schlegel ha editado el primero y el segundo tomo; los episodios más importantes del Mahabarata han sido dados a conocer por F. Bopp. Se ha publicado una edición completa en Calcuta. (Nota de Carlos Hegel.) <<

[87] Niebuhr, Carsten, 1733-1815, explorador al servicio de Dinamarca y padre del historiador. <<

[88] Canova, Antonio, el célebre escultor (1757-1822), levantó en su ciudad natal, Possagno, junto a Treviso, un magnífico templo, según el modelo del Partenón. <<

[89] De las lecciones del año 1822-23. <<

[90] Elphinstone, Mountstuart, 1779-1859, residente en Cabul desde 1808, gobernador de Bombay de 1819 a 1827; *Account of the Kingdom of Cabul*, Londres, 1815; *A History of India*, 1842. <<

[91] Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 1731-1805. Traducción del *Zend-Avesta*, 3 vols.; París, 1771. <<

[92] Gorres, José de, 1776-1848: La epopeya del Irán, sacada del Schah-nameh de Ferdusi, Berlín, 1820; 2 vols. <<

[93] Heeren, Arnoldo Germán Luis, 1760-1842, profesor de Historia en Gotinga <<

[94] En la primera edición dice que Ormuz debe superar a Arimán, pero luchar eternamente con él. <<

[95] Porter, Robert Ker, pintor y viajero, 1775-1842: *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, etc., during the years 1817-20*. Londres, 1821; 2 vols. en 4.º <<

[96] Así dicen los antiguos exegetas y Lutero. Los modernos traducen «mosquitos». Libro II de Moisés, 8, 12-15. <<

[97] Young, Thomas, 1773-1825, físico, médico y egiptólogo; *Remarks on Egyptian papyri and on the inscription of Rosetta*, London, 1815. <<

[98] Champollion, Jean François, 1790-1832, abrió el camino para descifrar los jeroglifos: *De l’écriture hiératique des anciens Egyptiens*, Grenoble, 1821. *Précis du systéme hiéroglyphique*, París, 1824. <<

[99] Libro V de Moisés, 16, 17 y s. Egipto seguía siendo famoso por sus caballos en tiempos de Salomón. V. Libro I de los Reyes, 10, 28 y s. <<

[100] Libro II de los Reyes, 19, 35; Herodoto, II, 141. Suele interpretarse la rata como símbolo de la peste. Ambos testimonios coincidirían según esto. <<

[101] V. Porfirio, *Epist. ad Aneb.*, p. 7. <<

[102] I. de Moisés, 9, 4; III. de Moisés, 17, 14; V. de Moisés, 12, 23. <<

[103] Belzoni, Giovanni Battista, 1778-1823, ha hecho en Egipto, desde 1815, fecundas excavaciones: *Narration of the operations and recent discoveries in Egypt and Nubia*, London, 1821. Sus trabajos más célebres son el descubrimiento de una tumba regia con un magnífico sarcófago de alabastro y la apertura de la pirámide de Chefrén. <<

[104] Lo eterno <<

[105] Esta palabra griega significa genio benéfico y es el nombre del dios helénico que corresponde al Knef egipcio (protector de los campos y las cosechas). <<

[106] 276-194 a. de J. C., director de la Biblioteca de Alejandría; su «Hermes» era un poema astronómico. <<

[107] Burckhardt, Juan Luis, 1784-1817, orientalista, recorrió desde 1809, bajo el disfraz de un mercader mahometano, la Siria, la Arabia, la Nubia y la península del Sinaí; *Travels in Nubia*, London, 1819; *In Syria and the Holyland*, 1822; *In Arabia*, 1829; *Notes on tbe bedouins and wahabys*, 1830. <<

[108] Hammer-Purgstall, José, barón de, 1774-1858, orientalista, escritor muy fecundo. <<

[109] Galland, Antoine, 1646-1715, viajó por Oriente, tradujo al francés, completas, las *Mil y una noches*, 12 vols., París, 1704-8. <<

[110] Lodazal donde se juntan las inmundicias. <<

[111] La unión de Deucalión con los telquines es, posiblemente, una confusión del oyente que tomó los apuntes en la clase de Hegel. <<

[112] Otried Müller, *Los dorios*, Breslau, 1824, Vol. I, p. 284. <<

[113] Ibidem, p. 304. <<

[114] Sainte-Croix, barón de, 1746-1809, reputado arqueólogo: *Recherches historiques et critiques sur les mystéres du paganisme*, París, 1784; 2.ª ed., 1817. <<

[115] Sylvestre de Sacy, barón Antoine Isaac, 1758-1838, célebre orientalista, publicó en 1809 una biografía de Sainte-Croix. <<

[116] Consejo de ancianos. <<

[117] Miembros del Consejo de ancianos. <<

[118] L. c., vol. 2, p. 94. <<

[119] Frivolidad. <<

[120] Como jefe. <<

[121] Como déspota. <<

[122] Meyer, Juan Enrique, 1795-1832, director de la Academia de Weimar, colaborador de Goethe: *Historia de las artes plásticas entre los griegos*. Dresde, 1824-26. <<

[123] «Donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, proventum est.» <<

[124] Los bienes propios que los hijos habían adquirido por el servicio militar o por herencia materna. <<

[125] Hegewisch, Diterico Germán, 1746-1812, profesor de Historia en Kiel: *Historia de las agitaciones de los Gracos*. <<

[126] *Oi aristoi*, los mejores. <<

[127] *Parresía* = palabra libre. <<

[128] En realidad es una frase de San Pablo. Rom., 8, 18. <<

[129] En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios <<

[130] *Dynamis, energeia* = potencia, efectividad. <<

[131] *De deitate filii* (op. cf. Migne, 3 tomo, p. 558 B). <<

[132] Guerra de todos contra todos. <<

[133] Pütter, Johann Stephan, 1725-1807, profesor de Derecho político en Gotinga. <<

[134] Franciscano, que se dice descubrió una mezcla detonante hacia 1330. <<

[135] 1640: *De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico*, probablemente de Bogislao Felipe de Chemnitz, historiógrafo sueco, 1605-78. <<

[136] Expresión de Voltaire, usada por Hegel en su *Constitución de Alemania* (Phil. Bibl., vol. 144, pp. 5, 15). <<

[137] En el cuaderno de clase dice «arte». <<

[138] Cf. el estudio de Hegel «Sobre el *bill* inglés de reforma». <<